عارف و صوفی چه می‌گویند؟

عارف و صوفی

چه می‌گویند ؟

بحثی در مبادی و اصول
تصوّف و عرفان

تألیف
حاج میرزا جواد آقا تهرانی رحمة‌الله‌علیه

تهرانی، حاج میرزا جواد آقا ۱۲۸۳ ـ ۱۳۶۸ ش.
عارف و صوفی چه می‌گویند؟ (بحثی در مبادی و اصول تصوّف و عرفان) / تألیف حاج میرزا جواد آقا تهرانی. ـ
تهران: آفاق، ۱۳۹۰.
۳۶۰ ص. ـ (شناخت‌های کلامی؛ ۳۲)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا. ISBN 978 - 964 - 8918 - 15 - 1
کتاب‌نامه: به‌صورت زیرنویس.

۱. تصوّف ــ دفاعیه‌ها و ردّیه‌ها. ۲. عرفان ــ دفاعیه‌ها و ردّیه‌ها.

BP ۲۹۵/۲/ت۹ع۲ ۱۳۸۹ ۲۹۷/۸۶
کتابخانه‌ی ملّی ایران ۲۲۲۸۰۹۵

نشر آفاق
تهران: خیابان پاسداران، دشتستان چهارم (گل‌نبی)، نبش زمرّد، پلاک ۴۳
کدپستی ۱۹۴۷۹۹۴۶۶۶۶ ـ تلفن: ۲۲۸۴۷۰۳۵ ـ فاکس: ۲۲۸۵۵۹۰۷
E-mail: info@afagh.org www.afagh.org

عارف و صوفی چه می‌گویند؟

نویسنده: حاج میرزا جواد آقا تهرانی

طرّاح جلد: علی اکبریزدی
حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: سپاهی
چاپ او 20000 سخه

شابک ۱ ـ ۱۵ ـ ۸۹۱۸ ـ ۹۶۴ ـ ۹۷۸ ISBN 978 - 964 - 8918 - 15 - 1

بسم الله الرحمان الرحیم

[مبنای این چاپ، نسخه‌ی بنیاد بعثت، چاپ ششم به تاریخ ۱۳۶۳ است.
جز تغییر صفحه‌آرایی و نشانه‌گذاری و اصلاح خطاهای نادر و بیّن مطبعی، هیچ تصرّفی انجام نشده است. افزوده‌های بین دو قلّاب از مصحّح است.]

فهرست مندرجات

موضوع | صفحه

منابع کتاب

تذکرة الأولیاء ، *تألیف شیخ عطّار، چاپ مطبعه‌ی بریل در لیْدن*

گلشن راز ، *تصنیف شیخ شبستری*

شرح گلشن راز ، *تصنیف لاهیجی، چاپ سنگی تهران، مطبعه‌ی میرزا عبّاس*

تاریخ تصوّف در اسلام، *جلد دوم، تألیف دکتر غنی، مطبعه‌ی بانک ملّی، سال ۱۳۲۲ شمسی*

تعلیقات بر فصوص الحِکم، *به قلم ابوالعلا عفیفی*

سیْر حکمت در اروپا ، *به قلم فروغی*

[ال]فتوحات [ال] مکیّه ، *تصنیف محیی‌الدّین عربی*

فصوص الحِکم، *تصنیف محیی‌الدّین عربی*

شرح فُصوص الحکَم ، *قیصری، چاپ تهران، سال ۱۲۹۹ قمری*

مثنوی ، *تصنیف جلال‌الدّین رومی، چاپ سنگی به خطّ سیّد حسن میرخانی*

اسفار، *تصنیف فیلسوف صدرالمتألّهین شیرازی، چاپ قدیم*

شرح منظومه ، *تصنیف فیلسوف حاج ملّاهادی سبزواری*

اصطلاحات الصّوفیه ، *تألیف محیی‌الدّین عربی*

التعریفات ، *تألیف سیّد شریف جرجانی*

و بعض کتب دیگر که نام آن‌ها نیز در کتاب مذکور است.

فرهنگ مصطلحات عرفاء و صوفیّه

[آن‌چه در این ۱۴ صفحه می‌آید] فرهنگ مقداری از مصطلحات است که در ضمن کتاب، نامی از آن‌ها برده شده؛ جز «أئمّه‌ی اربعه» و «أئمّة الأسماء» که برای تیمّن و تبرّک، ابتدا به ذکر آن‌ها شده است.

مقداری دیگر از مصطلحات هم که در کتاب مفصّلاً بحث آن‌ها شده است، در این فرهنگ از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

ائمّه‌ی اربعه: امّهات اسماء خداوند را گویند که عبارت‌اند از: «حیّ» و «عالم» و «قادر» و «مرید».

و بعضی در تحت عنوان **أئمّة الأسماء** ، هفت اسم خداوند را گفته‌اند که عبارت‌اند از: چهار اسم فوق و «سمیع» و «بصیر» و «متکلّم». و این هفت اسم را اصول همه‌ی اسماء گفته و «حیّ» را «امام الأئمّة» می‌نامند.

اَبرار: می‌گویند صنفی از اولیاءالله هستند. و بعضی نوشته‌اند که: اینان مُتَوسِّطان در سلوک‌اند که مدارجی از سیْر إلی الله را طی کرده باشند. از کشف‌المحجوب هُجویری نقل است که: عدد آنان در هر زمان هفت تن می‌باشد.

اَبدال: می‌گویند صنفی از اولیاءالله هستند که مَرتَبت آنان دون مرتبت قطب است و مأمور به امور خلایق و در نهایت خَفاءند. از نفحات الأُنس جامی نقل است که: حقّ متعال زمین را هفت اقلیم گردانید و برای هر یک از آن هفت اقلیم، یک تن از بندگان خود را برگزید و ایشان را ابدال نام نهاد و وجود هر اقلیمی را هریک از آن ابدالِ هفت‌گانه محافظت می‌کند.

و از هُجویری نقل است که: عدد آنان در هر زمان، چهل نفر می‌باشد.

و از قیصری است که: آنان به‌واسطه‌ی عاری شدن از قیود مادّی و رفع حجاب ظلمت مادّه، می‌توانند به اشکال و صُوَر مختلف نمودار شوند و آنان واصل به حقّ‌اند و جزء روحانیّات محض شده‌اند.

ابن‌الوقت: به صفحه‌ی ۷۶ کتاب حاضر رجوع شود.

أحوال: حال، نزد عرفاء و صوفیّه، امری است که به قلب سالک بدون اختیار و تعمّد و جهد و اکتساب، وارد می‌شود؛ از قبیل یقین یا شک، سرور یا حزن ، بسط یا قبض، خوف یا رجاء. و به بیان دیگر: تأثّر روحانی و کیفیّت نفسانی است که از مقوله‌ی انفعال است و تحت اختیار سالک نیست؛ بلکه از جمله‌ی مواهب و الطاف الاهی به قلب سالک است.

به صفحه‌ی ۱۳۱ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

أخیار: نزد صوفیّه صنفی از اولیاءالله را گویند که هجویری عدد آنان را در هر زمان ۳۰۰ نفر نوشته است و بعض دیگر هفت تن. آنان را «ابرار» نیز خوانده‌اند.

استهلاک: از میان‌بردن سالک است تعیّنات و شخصیّت خود را، برای حصول فناء و محو در وجود مطلق.

اعیان جوازیّه: همان مهیّات امکانیّه است که در اصطلاح صوفیّه، غالباً موجودیّت آن‌ها را به وجود علمی حقّ متعال، «اعیان ثابته» می‌گویند و وجود آن‌ها را در خارج، «فیض منبسط» و «نَفْس رحمانی» نامند.

عین ثابت عالم علم است و فیض منبسط   **عین موجود آن‌که اشیا را به جمع آراستی**

(از شاه نعمت‌الله)

اِلقاء: چیزی است که دفعةً بر قلب می‌افتد؛ اگر از علوم و معارف باشد، آن را

«رحمانی» و اگر باعث بر طاعت گردد، «ملَکی» و اگر موجب معصیت شود، «شیطانی» گویند و اگر القاء فاسدی است که در آن حظّ نفس باشد، آن را «نفسانی» و «هاجِس» نامند.

به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

الهام: به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر رجوع شود.

امامان ، ائمّه: نزد صوفیّه، صنفی از اولیاءالله هستند که گویند: عدد آنان در هر زمان، دو نفر است؛ یکی در یمین قطب است و نظر او در ملکوت است و دیگری در یسار قطب و نظرش در عالم مُلک است و این بالاتر از امام یمین است و اوست که خلیفه‌ی قطب می‌شود. (از اصطلاحات الصوفیّه، عبدالرّزّاق کاشانی) در متن و پاورقی صفحه‌ی ۲۲۹ ـ ۲۳۰ کتاب حاضر، به کلمات محیی‌الدّین رجوع شود.

امر الله: وجود منبسط ، یعنی وجود مطلق عالم خلق را «فیض مقدّس» و «نفْس رحمانی» و «رحمت واسعه» و «مشیّت افعالی» و «فعل الله» و «وجه الله» و «ظلّ الله» و «امر الله» می‌گویند.

اندکاک: از میان رفتن تعیّنات سالک است و گم‌شدن وجود او در وجود مطلق و یکی‌شدن با اوست از نظر سالک که همان فناء و محو اصطلاحی باشد.

اوتاد: گفته‌اند: چهار نفر از اولیاءالله باشند که در هر زمان، در چهار جهت دنیا هستند و به منزله‌ی چهار رکن عالَم‌اند و می‌گویند: به‌واسطه‌ی این چهار نفر، خداوند جِهات را محفوظ می‌دارد. هرگاه یکی از آنان فوت کند، نایبی به جای او نشیند. بعضی گفته‌اند: آن‌که در مشرق است، نامش عبدالرّحمان و آن‌که در مغرب است، نامش عبدالوَدود و آن‌که در جَنوب است، نامش عبدالرّحیم و آن‌که در شِمال است عبدالقدّوس. و بعض دیگر برای آنان نام‌های دیگری گفته‌اند؛ چنان‌که عدد آنان را بعضی هفت تن گفته‌اند.

بشولیدگی: در لغت، آشفتگی و پریشانی خاطر است و به همین معنی، در آشفتگی سالک در حال وجْد و غلبه‌ی شور استعمال شده است.

بی‌خودی ، بی‌خبری از خود: همان حال و مقام فناء و محو در مطلق و از میان رفتن تعیّنات افراد است از نظر سالک. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید:

باز دیدم از کمال عشق و ذوق جمله ذرّات جهان از تحت و فوق،

از کمال بی‌خودی منصوروار هر یکی گویان *أنا الحقّ* آشکار

ملّای رومی درباره‌ی بایزید می‌گوید:

گفت مستانه عیان آن ذوفنون: لا إلٰه إلّا أنا! ها فاعبدون!
چون گذشت آن حال و گفتندش صباح: تو چنین گفتی و این نبوَد صلاح،
گفت: این بار ار کنم این مشغله کاردها در من زنید، آن دم؛ هله
حق منزّه از تن و من با تن‌ام چون چنین گویم، بباید کشتن‌ام
چون همای بی‌خودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیّر در ربود زان قوی‌تر گفت کاوّل گفته بود!
نیست اندر جُبّه‌ام إلّا خدا! چند جویی در زمین و در سما؟!

بی‌شعوری: نیز همان حال فناء است که در آن هنگام، سالک شعوری به کثَرات و تعیّنات ندارد.

پیر: مرشد و راهنمای طریقت را گویند.

پیر مغان: مُغ (چو رخ) در لغت، گبر و زردشتی را گویند. جمع آن مُغان (چو شمار). پیر مغان راهنمای گبران را گویند؛ ولی در کلمات صوفیّه، غالباً بر شیخ و مرشد طریقت تصوّف اطلاق می‌شود. حافظ در این شعر:

گر پیر *مغان*، مرشد من شد، چه تفاوت؟ در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست

ظاهراً مرادش از پیر مغان همان مرشد و راهنمای گبران است؛ ولی در امثال اشعار ذیل، مرادش مرشد و راهنمای طریقت تصوّف است.

کیمیایی‌ست عجب، بندگی *پیر مُغان* خاک او گشتم و چندین درجات‌ام دادند

❀ ❀ ❀

بنده‌ی *پیر مغان‌ام* که ز جهل‌ام برهاند پیر ما هر چه کند، عین رعایت باشد

❀ ❀ ❀

حالت جان مرا پیر مغان می‌داند آن‌که پیوسته ز پیدا و نهان می‌داند

❀ ❀ ❀

به میْ سجّاده رنگین کن، گرت *پیر مغان* گوید که سالک بی‌خبر نبود، ز راه و رسم منزل‌ها

پیرهن‌دریدن و خرقه‌کندن: در صفحه‌ی ۹۲ ـ ۹۳ کتاب حاضر، به کلمات دکتر غنی رجوع شود.

تأیید: ظاهراً به معنای لغوی باشد که تقویت و تثبیت شیء است و اصطلاح خاصّی برای آن نباشد.

تجرید: در اصطلاح صوفیّه، خالی‌نمودن سالک قلب و نفس خود را از اخلاق ذمیمه، بلکه از ماسوی الله است. ابن عربی می‌گوید:

التجریدُ إماطَةُ السِّویٰ و الکوْنِ عن القلبِ و السِّرّ (اصطلاحات الصوفیّه، لابن‌عربی).

تجرید عقلانی: همان تجرید به اصطلاحِ فلاسفه است که توجّه‌کردن تنها به بعضی از اوصاف و احوال و اجزاء شیء و عدم لحاظ بعضی دیگر باشد و یا انفکاک شیء است از عوارض و لواحق و ضمائم عقلا؛ یا [ممکن است] گفته شود: نقل چیزی است از وجود مادّی به وجود عقلی، به واسطه‌ی نقل آن (اوّلاً) به حسّ و (بعد) به خیال و (بعد) به عقل.

تجلّی ، تجلّیات: عبارت است از آن‌چه ظاهر شود بر قلوب از انوار غیوب (اصطلاحات صوفیّه ابن‌عربی).

به عبارت دیگر، اشراق انوار اقبال حقّ است بر قلوب مقبِلین بر او (از شرح لمع).

و نیز هویّات وجودیّه‌ی موجودات عالم را تجلّیات ذات حقّ می‌گویند.

تحْلیه: آراستن سالک است قلب و سرّ خود را به اخلاق پسندیده.

ترک: ترک علایق مادّی و زندگی ظاهری، بلکه ماسوی‌الله.

تسدید: این کلمه ـ که از گفتار ذوالنون (در صفحه‌ی ۳۶ کتاب حاضر) نقل است ـ در بعض نسخه‌های تذکرةالأولیاء **تشدید** می‌باشد؛ ولی از نسخه‌ی مطبوعه در لیْدن ۱۳۲۲ به سعی نیکلسون، نقل شد که در غلط‌نامه‌ی آن به **تسدید** تصحیح شده است و مراد از آن ظاهراً همان معنای لغوی است که توفیق و ارشاد به صواب و استقامت است و برای آن، اصطلاح خاصّی نیست.

تفرید: تحقّق بنده به حق؛ به‌طوری‌که حق عین قوای بنده باشد؛ به مقتضای حدیث «**کُنتُ لَهُ سمعًا و بَصرًا...**» (نقل به معنی از تعریفات جرجانی).

و از شیخ عطّار در منطق الطّیر است:

تو درو گم گرد؛ توحید این بود — گم‌شدن گم کن که تفرید این بود

توحید: توحید (به تقسیمی) یا علمی است یا شهودی.

می‌گویند: توحید علمی آن است که بداند غیر حقّ هیچ موجود نیست و اشیاء همه مظاهر حقّ‌اند.

توحید شهودی (عیانی ـ کشفی) را سه مرتبت است:

۱ ـ حضرت حقّ به تجلّی افعالی، بر سالک متجلّی شود. پس سالک جمیع افعال را افعال حق یابد و هیچ شیئی را (غیر حق) در عالم، فاعل نبیند و این مقام را **محو** می‌نامند.

۲ ـ حضرت حقّ به تجلّی صفاتی بر سالک متجلّی شود. پس سالک، صفات جمیع اشیاء را صفات حق بیند و اشیاء را مظهر و مَجلای صفات الاهی شناسد و ایـن مـقام را **طَمْس** می‌گویند.

۳ ـ حضرت حق به تجلّی ذاتی بر سالک متجلّی شود. پس سالک ذات اشیاء را در ذات خدا فانی یابد و به‌جز از موجود واحد (حق)، موجود دیگـر نـبیند و ایـن را **مَـحق** گویند.

بعضی اکابر عرفاء **توحید** را، به تقسیم دیگـری، بـه «تـوحید عـوامّ» و «تـوحید خواصّ» و «توحید خاصّی» و «توحید اخصّی» و «توحید خـاصّ الخـاصّ» و «تـوحید اخصّ الخواصّ» نامیده‌اند. در صفحه‌ی ۱۶۶ ـ ۱۶۷ همین کتاب حاضر، به کلمات حکیم عارف سبزواری رجوع شود.

جَذْبه: عبارت است از تقرّب بنده به مقتضای عنایت خداوند که در طیّ منازل به سوی حق، بدون رنج و سعی خودش، همه چیز از طرف خداوند برای او تهیّه شده باشد (از کاشانی در اصطلاحات الصوفیّه).

جلال: اوصاف قهر و عزّت اُلوهیّت است؛ نُـعوتُ القَـهر مـن الحـضْرة الإلٰهـيّة (ابن‌عربی در اصطلاحات الصوفیّه).

جمال: اوصاف لطف و رحمت خداوند (از کاشانی در اصطلاحات الصوفیّه).

جمع: اشاره به حقّ بدون خلق است؛ إشـارةٌ إلیٰ حـقٍّ بـلا خـلق (ابن‌عربی در اصطلاحات الصوفیّه).

در صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر، به عبارت شارح گلشن راز نیز رجوع شود.

حضور: به پاورقی صفحه‌ی ۲۰۹ کتاب حاضر رجوع شود.

حقّ‌الیقین: می‌گویند: مقام بی‌خودی و فنای بنده است در حقّ و بقای او به حـق که آن را مقامِ واصِلان نیز گویند. به عبارت دیگر، شهود حقّ است در مقام عین جمع.

در پاورقی صفحه‌ی ۱۴۳ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

حقیقت: می‌گویند: وصول به حقّ و غایت نهاییِ طریقت است و به عبارت دیگر، ظهور ذات حقّ است، بی‌حجاب تعیّنات و محو کثَرات موهومه در اشعّه‌ی انوار ذات و به عبارت ثالث، از میان رفتن اوصاف بنده به‌واسطه‌ی غلبه‌ی اوصاف حق.

و ابن‌عربی می‌گوید:

الحقیقةُ سلبُ آثارِ أوصافك عنكَ بأوْصافه بأنّه الفاعلُ بكَ فيكَ منكَ لا أنْتَ (اصطلاحات الصوفیّه، لابن‌عربی).

حقیقة الحقایق: می‌گویند: مرتبه‌ی احدیّت جامع به جمیع حقایق است که «حضرت جمع» و «حضرت وجود» نیز نامیده می‌شود.

حقیقت محمّدیّه: وجود مَجالی و مَظاهر را به‌طور اطلاق، یعنی وجود مطلق عالم خلق را حقیقت محمّدیّه و فیض مقدّس و نفْس رحمانی و وجود منبسط و ... نامند و به عبارت دیگر، می‌گویند: ظهور و تجلّی حقّ است بر اعیان امکانیّه در نشأه‌ی عینیّه (یعنی نشأه‌ی خارج، نه عالم علم و به عبارت ثالث، می‌گویند: ذات حقّ است به اعتبار تعیّن اوّل و مظهر اسم جامع «الله»).

الحقّ المخلوق به: همان حقیقت محمّدیّه و وجود منبسط عالَم خلق را می‌گویند.

حواریّون: صنفی از اولیاءالله را گویند. به صفحه‌ی ۲۳۰ کتاب حاضر رجوع شود.

خانقاه: محلّی است که صوفیان و سُلّاک در آن جمع شوند و محلّ ذکر و انس صوفیان است.

خرابات و خراباتی: خرابات در لغت، میخانه را گویند و در اصطلاح صوفیّه، مرحله‌ی فناء عرفانی و خراب‌شدن صفات و تعیّنات بشری و فانی‌شدن در حقّ است.

از شرح گلشن راز است:

> ***خرابات*** *اشارت به وحدت است؛ اعمّ از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن مقام فنای افعال است و صفات و* ***خراباتی*** *سالک عاشق لاابالی است که از قید دوئیّت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن، خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الاهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد و نهایتِ این خرابات مقام ذات است که ذوات را همه محو و منطمِس در ذات حق یابد.*

شبستری گوید:

خراباتی‌شدن از خود رهایی‌ست   خودی کفر است؛ گر خود پارسایی‌ست

خرقه: جامه‌ای است که از پاره پاره‌ها دوخته شده باشد و صوفیان می‌پوشند.

از هُجویری نقل است که:

خرقه‌پوشیدن میان طایفه‌ی صوفیّه معتاد است و اندر مجمع‌های بزرگ ـ که مشایخ بزرگ حاضر باشند ـ این کار را انجام دهند.

از مقدّمه‌ی نفحات است که:

صوفی هرگاه کلّیه‌ی اصول طریقت را طبق اراده و دستور پیر، رعایت نمود و از عهده برآمد، به او خرقه اعطاء می‌گردد.

خلْسه: بعضی گفته‌اند: مشاهَدات باطنی انسان اگر در بیداری باشد، **مکاشفه** و اگر بین خواب و بیداری باشد، **خلسه** و **واقعه** نامیده شود و اگر در خواب باشد، به‌واسطه‌ی اقتباس از مبادی عالیه، **رؤیای صادقه** و گرنه آن را **اَضغاثِ احلام** گویند.

خیال منفصل: عالم مثال مطلق را گویند.

به صفحه‌ی ۱۹۵ کتاب حاضر رجوع شود.

دَلال (چو ضلال) : به صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر رجوع شود.

ذکر جلیّ و خفی: به صفحه‌ی ۱۳۲ ـ ۱۳۳ کتاب حاضر رجوع شود.

ذوق: به پاورقی کتاب حاضر در صفحه‌ی ۲۲۴ رجوع شود.

رجبیّون: طبقه‌ای از اولیاءالله را گویند. به صفحه‌ی ۲۳۰ ـ ۲۳۱ کتاب حاضر رجوع شود.

رحمت واسعه: فیض مقدّس و وجود منبسط بر عالَم خلق را گویند.

رِند: در اصطلاح متصوّفان کسی را گویند که جمیع کثَرات و تعیّنات را دور و تمام رسوم ظاهری و قیود معموله را رها نموده و از شریعت و طریقت درگذشته و اسرار حقیقت را دریافته است و از باده‌ی وحدت مست گشته و واله و سرگردان در وادی حقیقت باشد.

سالِک: کسی است که مقامات و مراحل طریقت را طی می‌نماید تا به مقام وصل برسد. ابن‌عربی می‌گوید:

السّالكُ هُوَ الَّذي مشیٰ علَی المَقاماتِ بحالِهِ لا بِعلْمه فکان العلمُ له عیْنًا.

(اصطلاحات الصوفیّه، لابن‌عربی)

سُکر: به صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر رجوع شود.

سلوک: طیّ منازل و مراحل طریقت است تا سالک به مقام وصل و فناء برسد.

شاهد: در لغت، به معنی گواه و مشاهده‌کننده و حاضر آمده است و در اصطلاح آن‌چه [را] حاضر در قلب و دل انسان است و همواره در فکر و یاد اوست شاهد گویند. بنابراین، معشوق را شاهد گویند، از جهت حضور در دل و خیال عاشق و نیز حقّ متعال را شاهد گویند، به اعتبار ظهور و حضور او.

و در تعریفات جرجانی:

> الشاهدُ هو في اللُّغة عبارةٌ عن الحاضر، و في اصطلاح القوْم عبارةٌ عمّا کان حاضراً في قلب الإنسان و غلَبَ علیْه ذکرُه ؛ فـإنْ کان الغالبَ علیه العلمُ فهو شاهدُ العلم، و إن کان الغالبَ علیه الوجْدُ فهو شاهدُ الوجْد، و إن کان الغالبَ علیه الحقُّ فهو شاهدُ الحقِّ.

شَطْح ، شطْحیّات: سخنی را گویند که در حال شدّت وَجْد، از عارف ادا شـود و شنیدن آن بر ارباب ظاهر ، سخت و ناخوش آید و موجب ظنّ و انکار گـردد و گـویند: کلمه‌ای است که بوی خودپسندی و ادّعا از آن استشمام شود.

در تعریفات جرجانی:

> الشَّطحُ عبارةٌ عَن کلمةٍ علیْها رائحةُ رُعونةٍ و دعوًی و هو مِن زَلّات المـُحقِّقین؛ فإنَّهُ دعوًی بحقٍّ یفصَحُ بها العارفُ من غـیْر إذْنٍ إلٰهيٍّ بطریق یشعُرُ بالنَّباهة.

شور و شوری: در اصطلاح، حالت خاصّی که به عارف سالک در حال سَماع و رقص دست می‌دهد یا به‌واسطه‌ی شنیدن اشعار و کلمات مخصوص عارفانه.

شیخ: در اصطلاح، شخص کامل را گویند که از شریعت و طـریقت گـذشته و بـه حقیقت رسیده باشد.

صَحو بعد المحو: در اصطلاح، همان **فرق بعد الجـمع** است کـه مـی‌گویند: آن هوشیاری و بازگشت به احساس کثرت بعد از حصول فناء و بی‌خودی است.

صدّیقون: طبقه‌ای از اولیاء الله را می‌گویند.

به صفحه‌ی ۲۳۵ کتاب حاضر رجوع شود.

صلح کل: به کلمات دکتر غنی در صفحه‌ی ۱۰۱ کتاب حاضر رجوع شود.

صَهبای حقیقت: صهبا در لغت، شراب را گویند. صَهبای حقیقت نزد صوفی شراب توحید است که وارستگی از کثَرات و تعیّنات خَلقی و محو و فانی‌شدن در ذات واحد احد باشد.

طریقت: به صفحه‌ی ۱۲۸ و ۱۳۰ کتاب حاضر رجوع شود.

طمْس (چو محو) : فناء صفات است از نظر سالک، در صفات حقّ.

عالَم مثال مطلق: عالم خیال منفصل را گویند.

به صفحه‌ی ۱۹۵ ـ ۱۹۶ کتاب حاضر رجوع شود.

عالَم مثال مقیّد: عالم خیال انسان را گویند که این عالم خیال متّصل است.

علم الیقین: معرفت به خداوند است از راه دلیل، مثل علم بـه وجـود آتش از راه دیدن دود آن. در پاورقی صفحه‌ی ۱۴۲ کتاب حاضر نیز ذکر آن شده است.

عین الیقین: معرفت به خداوند است از راه کشف و مشاهده. در پاورقی صفحه‌ی ۱۴۲ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

غَوث: چون قطب ملجأ و پناه واقع شود، «غوث» نامیده می‌شود.

جرجانی می‌گوید:

هو القطبُ حینَ ما یُلْتَجَأُ إلَیْه و لایُسَمَّی فی غیْرِ ذٰلِك الوقت غوْثًا. (تعریفات جرجانی)

فقر ، فقرا: دکتر غنی از نفحات الأُنس جامی نقل نموده است که می‌گوید:

فقرا آن طایفه‌اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال دنـیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الاهی، ترک همه کرده باشند.

(تا این‌که در باره‌ی حقیقت فقر می‌گوید:) آن سلبِ نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملّک آن؛ چنان‌که هیچ عمل و هیچ‌حال و هیچ‌مقام از خود نبیند و به خود مخصوص نداند؛ بلکه خود را نبیند. پس او را نه وجود بوَد و نه ذات و نه صفت؛ محو در محو، فنا در فنا بود.

این حقیقت فقر است که مشایخ در فضیلت آن سخن گفته‌اند و آن‌چه پیش از این، در معنی فقر یاد کرده شد رسم فقر است و صورت آن. شیخ ابوعبدالله خفیف قدّس‌سرّه گفته است: **الفقر عدمُ الإملاك و الخروج عن أحكام الصِّفات** *و این حدّ جامع است مشتمل بر رسم فقر و حقیقت آن.*

فناء : فناء دو قسم است:

ـ یکی از میان رفتن اوصاف مذمومه است ـ چنان‌که **بقاء** (در مقابل آن) وجود اوصاف محموده است ـ و این به کثرت ریاضت حاصل شود.

ـ قسم ثانی عدم احساس عالم ملک و ملکوت است و این به استغراق در عظمت باری و مشاهده‌ی حقّ است و به‌سوی این معنی مشایخ اشاره کرده‌اند به قولشان که: الفقرُ سَوادُ الوَجْهِ فِي الدّارَيْن (يعني الفناءَ في العالَمَيْن). (تعریفات جرجانی)

قوم برای فناء سه مرتبه قائل‌اند:

۱ـ فناء افعالی که آن را **محو** گویند.

۲ـ فناء صفاتی که آن را **طمس** گویند.

۳ـ فناء ذاتی که آن را **مَحْق** نامند. برای توضیح به صفحه‌ی ۱۴۳ کتاب حاضر رجوع شود.

فیض مقدّس: وجود منبسط بر مجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق، فیض مقدّس گویند.

قطب: سرآمد همه‌ی قَلّاش‌های هر زمان را قطب گویند. به عبارت دیگر: قطب بالاترینِ اولیاءالله عصر خود می‌باشد. او ولیّ بسیار کامل پُرمایه‌ی معمّاآمیزی است که به مراحل نهایی طریقت رسیده و خود را محور نظام دنیا و آخرت دانسته و مدّعی شاهی (معنوی) و حکم‌فرمایی بر همه می‌باشد. می‌گویند: قطب تنها کسی است که در هر زمان، مورد نظر خاصّ خداوند بوده و خداوند طلسم اعظمی بدو عنایت فرموده است و او در عالم به منزله‌ی روح است در بدن . مولوی گوید:

قطب شیر و صید کردن کار او — باقیان این خلق، باقی‌خوار او
تا توانی، در رضای قطب کوش — تا قوی گردد؛ کند در صید جوش

(تا این‌که می‌گوید:)

زان‌که جمله خلق باقی‌خوار اوست　　　این نگه دار؛ ار دل تو صیدجوست

(تا این‌که می‌گوید:)

قطب آن باشد که گِرد خود تَند　　　گردش افلاک گِرد او زند

(صفحه‌ی ۴۸۰ و ۴۸۱ مثنوی)

قَلّاش (چو عطّار) : اهل حال و اهل دل و لاأُبالی را گویند و کسی که قطع علایق از همه چیز کرده و دل تنها به یک چیز (که همان وحدت و توحید عرفانی است) بسته است.

هرکه را جام مِیْ به دست افتاد　　　رند و قلّاش و می‌پرست افتاد

دل و دین و خرد ز دست بداد　　　هرکه را جرعه‌ای به دست افتاد

مراد از جام، دل عارف و مراد از می، شراب وحدت است.

مولوی در دیوان تبریزی می‌گوید:

ز جان عشق سرمست‌ام؛ دو عالم رفت از دستم

به‌جز رندی و قلّاشی، نباشد هیچ سامان‌ام

کشف و مکاشفه: عبارت است از حضور دل در شواهد مشاهَدات. (از کشف‌المحجوب هجویری) به صفحه‌ی ۱۹۶ ـ ۱۹۷ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

مجذوب: کسی است که خداوند او را برای خود برگزیند و بدون کُلْفَت و رنج، به جمیع مقامات و مراتب عالیه‌ی طریقت برسد.

(اقتباس از اصطلاحات [الصّوفیّه‌ی] کاشانی و تعریفات جرجانی)

محدّثون: طبقه‌ای از اولیاءالله نزد صوفیّه هستند. به صفحه‌ی ۲۳۴ کتاب حاضر رجوع شود.

مَحق (چو محو) : می‌گویند: فناء هستی سالک و سایر اشیاء است از نظر سالک در ذات خداوند.

ابن‌عربی می‌گوید: المَحْقُ فَناؤُكَ في عيْنه. (اصطلاحات الصوفیّه لابن‌عربی)

محو: می‌گویند: فناء جمیع افعال است از نظر سالک در فعل حقّ؛ یعنی غیر از حقّ، هیچ شیئی را در عالم ، فاعل نبینند.

مراقبه: محافظت قلب است از غفلت. جرجانی می‌گوید: المراقَبَةُ استدامَةُ علم العبْد باطِّلاع الرَّبِّ علیْه فِي جميع أحْواله. (تعریفات جرجانی)

مرتبه‌ی وحدت و جمع: مرتبه‌ی فنای عرفانی است در مقابل مقام کثرت و فرق.

مواجید: جمع موجود به معنی یافته‌شده است و در اصطلاح عرفا، ، حالاتی [را] که به طریق کشف و وجدان، برای سالک حاصل می‌شود **مواجید** نامند.

در صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر، به کلمات شارح گلشن راز رجوع شود.

نُجباء: نزد عرفاء و اکابر صوفیّه، ۴۰ نفر از اولیاءالله هستند که شغل آنان برداشتن بارهای خلق است (که آن هر حادثه‌ای است که قوّه‌ی بشری وافی به حمل آن نیست) به سبب اختصاصشان به وفور شفقت و رحمت فطریّه. پس اینان تصرّفی در عالم نمی‌کنند، جز در حقّ غیر؛ زیرا مزیّتی در ترقّیات اینان نیست، مگر از این باب. (مأخوذ از اصطلاحات [الصّوفیّه‌ی] ابن‌عربی و تعریفات جرجانی)

نفْس رحمانی: وجود منبسط بر موجودات عالم یعنی فیض مقدّس را گویند.

نُقَباء: ۳۰۰ نفر از اولیاءالله هستند که بر ضمایر مردم مطّلع‌اند؛ به سبب تحقّقشان به اسم «الباطن». (مأخوذ از اصطلاحات [الصّوفیّه‌ی] ابن‌عربی و تعریفات جرجانی)

وارد: به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر رجوع شود.

واصل: می‌گویند: سالکی است که تعیّن شخصی و فِراق و غیریّت از حقّ (که قبلاً برای خود، خیال و توهّم می‌نمود) از نظرش برخاسته باشد. شبستری می‌گوید:

خیال از پیش برخیزد به یک‌بار   نماند غیر حق، در دار، دیّار
تو را قُربی شود آن لحظه حاصل   شوی تو، بی‌تویی، با دوست *واصل*

واقعه: اصطلاحاً عبارت از اُمور غیبی [ای] است که سالک در اَثنای ذکر و استغراق حالش با حق ببیند؛ به نحوی که محسوسات از او غایب شود و آن بین نوْم و یَقَظه است و آن را **مکاشفه** هم نامند و واقعات (مانند مَنامات) بعضی صادق و بعضی کاذب باشد. نیز رک. در پاورقی صفحه‌ی ۲۰۱ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

ابن‌عربی می‌گوید: الواقِعَةُ ما یرِدُ علَى القلْب مِن ذٰلك العالَم بأيِّ طريقٍ كانَ، من خطابٍ أو مثال. (اصطلاحات الصوفیّه، لابن‌عربی)

والِهان ، بَهالیل ، عقلاء مجانین: نزد صوفیّه، صنفی از اولیاءالله هستند. به صفحه‌ی ۷۵ و ۲۲۰ کتاب حاضر رجوع شود.

وجْد: به پاورقی صفحه‌ی ۲۱۴ ـ ۲۱۵ کتاب حاضر رجوع شود.

وجود جمعی واجبی: وجود حق را گویند.

وجود حقیقی: در قبال وجود مفهومی و مفهومِ وجود است که همان را هستی مطلق و حق گویند از نظر اطلاق عرفانی.

وجود مطلق ، هستی مطلق: در قبال وجود مقیّد است که در اصطلاح عرفاء، وجود خارجی غیر محصور و محدود را گویند که حقّ و هستی محض است و گاه وجود مطلق بر فیض مقدّس و وجود منبسط نیز اطلاق می‌شود.

وجود مقیّد: وجود خارجی محدود را می‌گویند که وجود هر یک از اشیاء است.

وجود منبسط: وجود مَجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق (یعنی وجود مطلق عالم خلق را) وجود منبسط و فیض مقدّس می‌گویند.

وصال: نزد عرفاء و صوفیّه رفع تعیّن سالک است. شبستری می‌گوید:

***وصال** این جایگه رفع خیال است　　　خیال از پیش برخیزد، **وصال** است*

یعنی پیش عرفا و صوفیّه ـ که غیر حق، موجودی نیست ـ وصال سالک عبارت از رفع تعیّن خیالی سالک است. به صفحات ۱۴۷ و ۱۴۸ و ۱۴۹ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

ولیّ: به صفحه‌ی ۱۱۲ کتاب حاضر رجوع شود.

وجه الله: وجود منبسط را می‌گویند که آن را **فعل الله** و **امر الله** نیز می‌نامند.

هویّات وجودیّه: واقعیّت و تحقّق اشیاء خارجیّه (و به اصطلاح، وجودات مقیّده) را می‌گویند.

هویّت الاهیّه: وجود حق را می‌گویند.

هویّت صِرفه: نیز وجود مطلق احدیّت را می‌گویند.

دیباچه

بسم‌الله الرَّحمان الرَّحیم

اَلحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمین وَ الصَّلاةُ وَ السَّلامُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِه الطّاهرین.

غرض اصلی در این کتاب تحقیق درباره‌ی هدف نهایی و مقصد اعلای عرفان و تصوّف، یعنی **توحید عرفانی** و قول به **وحدت وجود و موجود** است که قائلین به آن از مسلمین (به اعتقاد خود) از طریق کشف و شهود، به آن رسیده‌اند و نیز با استفاده از قرآن و حدیث یا به اضافه به برهان و دلیل عقلی، آن را دانسته‌اند.

و آن‌چه از مطالب تاریخی و غیره راجع به تصوّف ـ قبلاً نوشته می‌شود ـ برای مزید اطّلاع خواننده است.

در تحقیق مسأله‌ی توحید، ما غرضی جز تحرّی و تحقیق **حقیقت** نداریم و در صدد کم‌ترین و کوچک‌ترین اهانت و اسائه‌ی ادب به مخالفین نظر خود نیستیم؛ بلکه به تمام اشخاص، از نظر شخصیّت‌های آنان، جز به دیده‌ی تکریم نمی‌نگریم.

ولی پُر پیداست که در اصول اعتقادات، بلکه در هر مبحث علمی،

نمی‌توان تنها از نظر **عظمت** گویندگان، مطلبی را تعبّداً و تقلیداً پذیرفت؛ بلکه ناچار به **تحقیق** و إعمال نظر هستیم تا به آن‌چه از روی **تأمّل** و **انصاف**، به خواست خداوند متعال، پی ببریم، **آزادانه** پای‌بند و معتقد گردیم.

در این راه، از هیچ‌گونه اهانت و تجهیل و تحقیر مخالفین ن [می] هراسیم؛ بلکه از آنان (در هر مقامی که باشند) تقاضا می‌نماییم که (پس از آنکه تمام نوشته‌ی ما را با دقّت مطالعه فرمودند) اگر می‌توانند مشکلات ما را برطرف نموده و ما را با خود هم‌عقیده سازند، برای صحبت و بحث علمی و افاضه‌ی مقاصد خود، ما را دعوت فرمایند که با کمال تشکّر و امتنان، اجابت خواهیم نمود.

و ناگفته نماند که پس از حلّ مسأله و روشن‌شدن آن ـ در صورتی که نتیجه برخلاف عقیده‌ی ما باشد ـ این‌جانب مخصوصاً **سعادت** و **افتخار** قطعی خود را در **اعلان** رسمی بر خلاف آن‌چه که تا به حال گفته یا نوشته‌ام می‌دانم. و اللهُ المُستعانُ و هو وليُّ التَّوفيق.

هر چه در این تألیف، از دیگران نقل می‌شود، غالباً در همان مورد، اشاره به مدرک آن خواهد شد؛ إن شاءالله تعالی.

و چون نوشته‌های دکتر قاسم غنی به نام «بحثی در تصوّف» و «تاریخ تصوّف در اسلام» ـ که خود مردی مطّلع و متتبّع و دارای مغز عرفانی و قلبی پُر از شور و شوق به عرفان بوده است ـ در واقع و حقیقت، غالباً زبان گویای خود عرفا و صوفیّه است و مدارک نقلیّاتش مشروحاً مضبوط است، به‌علاوه در بیان اسرار و کشف حقایق، هیچ‌گونه ملاحظه و محافظه‌کاری در آن‌ها نشده است، لذا در مطالب قبل از مسأله‌ی توحید، در موارد بسیار، از نوشته‌های او التقاط و نقل می‌شود.

مقدّمه

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام

۱. طبقات مسلمین

چنان‌که بعضی گفته‌اند، در زمان پیامبر اکرم ﷺ پیرَوان آن‌حضرت را به اسلام و ایمان نسبت می‌دادند و **مسلم** و **مؤمن** می‌نامیدند و [بعد از آن] آنان که صحبت پیغمبر ﷺ را درک کرده بودند «صحابه» نامیده می‌شدند و نسل بعد از آن‌ها ـ یعنی آنان که با صحابه محشور بودند ـ «تابعین» خوانده می‌شدند.

بعد، اسم **زاهد** و **عابد** به‌خصوص به میان آمد و سپس **زُهّاد** و **عُبّاد** بر جمعی گفته شد که از دنیا، به زعم خود، کناره جُستند و خود را کاملاً وقف عبادت و ریاضت نمودند و تقریباً طریقه و روش خاصّی به‌وجود آوردند تا این‌که در حدود اوایل **قرن دوم** هجری، کم‌کم اسم **صوفی** و طریقه‌ی **تصوّف** پیدا شد و گفتند: تصوّف عبارت است از همان ریاضت نفس و ترک دنیا و مجاهده برای بیرون آمدن از هر خوی بد و داخل‌شدن به هر خُلق خوب.[1] صوفیان به

---

۱. ولی بعدها تعاریف و یا تعابیر زیادی از تصوّف نموده‌اند؛ چنان‌که از کتاب **عوارف**
←

لباس خشنِ پشمینه ملبّس شده، بعضی در نِقاط دور از آبادی، **صوامعی** برای خود ساخته و در آن‌ها زندگی نمودند. بعضی در **مَغاره‌ها** گوشه‌نشین شده و دسته‌ای هم **صحراگَرد** شدند و همه‌ی آنان در سایر شؤون زندگانی نیز خود را مقیّد به ریاضت‌های شاقّ اختراعی و ترک دنیا نمودند.[1]

باری، تصوّف در ابتدای امر، میان مسلمین، ساده [بوده] و از حدود **ریاضت** و **عُزلت** و مجاهده‌های نفسانی و اخلاقی خارج نبوده [است]؛ ولی از **قرن سوم** به بعد، دامنه‌ی تصوّف تدریجاً وسعت یافته مایه‌های ذوقی در آن پیدا شد و از منابع مختلف غیراسلامی (به شرحی که بعد از این ـ إن‌شاءالله تعالی ـ بیاید) چیزهای مهمّی اخذ کرده به آن افزودند. سخن از **عشق** و **فناء** و **وحدت وجود** بسیار به میان آمد و اگر اتّفاقاً در قرن دوم و به‌خصوص از اواسط آن ـ که

←

المعارف سُهرَوردی، این عبارت نقل است: و **أقوالُ المشایخ في ماهیّة التّصوُّف تزیدُ علیٰ ألفِ قوْلٍ، فَـإنَّ الألفاظَ ـ وَ إن اختلفت ـ متقارِبَةُ المعنیٰ.**

و بعضی گفته‌اند: خداشناسی یا از راه ظاهر و طریق علم است یا از راه باطن و طریق وصول. راه ظاهر راه تکلّم و حکمت است و راه باطن راه تصوُّف و اشراق.

پس تصوّف راه خداشناسی و پی‌بردن به اسرار پس پرده‌ی غیب است؛ ولی بـه مـجاهَدات و ریاضات و چشم‌پوشی از لذایذ مادّی و شهوات نفسانی و پرداختن به تحلیَه و تجرید نفس.

و علیٰ‌أيّ‌حالٍ، ما را نه به مجرّد نام و عنوان تصوّف و صوفی و عرفان و عارف بحثی و کاری است و نه به تعاریفی که درباره‌ی آن‌ها شده است؛ بلکه منظور اصلی (چنان‌که در دیباچه‌ی کتاب ذکر شد) تحقیق در مسأله‌ی توحید (وحدت وجود و موجود) است که البتّه هم از بزرگان و فلاسفه کسانی بدان قائل شده‌اند و هم کسانی که فقط به عنوان عارف و صوفی معروف و به این اسم موسوم‌اند.

و قبلاً، بعد از ذکر قسمتی از مطالب تاریخی، پاره‌ای از گفته‌های دیگرِ صوفیّه و عرفاء و بعض اعمال آنان نیز در چند مطلب ذکر می‌شود.

۱. برای مطلب فوق، از جمله در ذکر حالات **ابراهیم‌بن‌اَدهَم** و **مالک دینار** و **محمّدِ واسع** و **معروف کَرْخی** و **سَرِیّ سَقَطی** (سرِی بر وزن غنی، سقطی بر وزن صمدی) و دیگران در کتاب **تذکرةالأولیاء** تألیف **شیخ عطّار**، شاهد دیده می‌شود.

شاید زمان رابعه‌ی عَدَویّه است- از این امور سخنی به میان بوده، به معنای کاملِ قرن‌های بعد نبوده است. چنان‌که بعضی نوشته‌اند، می‌توان گفت: از زمان **رابعه** تخم تصوّف واقعی کاشته می‌شود؛ ولی ثمر آن از قرن بعد آشکار می‌گردد و می‌گویند: **این زن** در تاریخ تصوّف اهمّیّت به‌سزایی داشته است.[۱]

*نقل است که حسن بصری **رابعه‌ی عدَویّه** را گفت: رغبت کنی تا نکاحی کنیم و عقد بندیم؟ گفت: عقد نکاح بر وجودی فرو آید؛ این‌جا وجود برخاسته است که نیستِ خود گشته‌ام و هست شده بدو و همه از آنِ اویم؛ در سایه‌ی حکم اویم. خِطبه از **او** باید خواست؛ نه از من!*

*گفت: ای رابعه، این به چه یافتی؟ گفت: به آن‌که همه‌ی یافته‌ها گم کردم در او. حسن گفت: او را چون دانی؟ گفت: یا حسن، «چون» **تو** دانی؛ ما بی‌چون دانیم.*

*به رابعه گفتند: حضرت عزّت را دوست می‌داری؟ گفت: دارم. گفتند: **شیطان** را دشمن داری؟ گفت: **نه!** گفتند: چرا؟ گفت: از مَحبّت رحمان، پروای عداوت شیطان ندارم که **رسول**ﷺ را به خواب دیدم که مرا گفت: یا رابعه، مرا دوست داری؟ گفتم: یا رسول الله، که بود که تو را دوست ندارد؟ ولٰکن محبّت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند!*

نقل است که رابعه چهار درم سیم به یکی داد که: مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام. آن مرد برفت و بازگردید. گفت: یا سیّده! چه رنگ بخرم؟ رابعه گفت: چون رنگ در میان آمد، به من ده. آن سیم بستد و در دجله انداخت؛ یعنی که هنوز گلیم ناپوشیده، تفرقه پدید آمد!

وقتی، در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد. خادمه گفت: یا سیّده، بیرون آی تا صُنع بینی. رابعه گفت: تو - باری- درآی تا صانع بینی! **شَغَلَتْني مُشاهَدةُ الصّانعِ عَنْ مطالَعةِ المَصنوع.**

---

۱. **رابعه**، کنیه‌ی او اُمّ‌الخیر، دختر اسماعیل **عَدَوی بصْری** (عدوی بر وزن صمدی) است. معاصر با سفیان ثوْری (ثوری بر وزن کَتبی) بوده و در سال ۱۳۵ درگذشته است و بعضی در سال ۱۸۵ نوشته‌اند. (راهنمای دانشوران)

وقتی، گفت: بارخدایا! اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی، سرّی آشکارا کنم که دوزخ از من به هزار ساله راه بگریزد.[۱]

و از جمله‌ی سران صوفیّه در قرن سوم، **ذوالنّون** مصری (متوفّیٰ در سال ۲۴۵) و بایزید بسطامی (متوفّیٰ در سال ۲۶۱) و جنیْد بغدادی (متوفّیٰ در سال ۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) و حسین‌بن‌منصور حلّاج (متوفّیٰ در سال ۳۰۹) است.

ذوالنّون: گویند اهل کیمیا و فلسفه بوده و از فلسفه‌ی نوافلاطونی اقتباس بسیار کرده و با تصوّف آمیخته است.

نقل است که گفت: هرگز نان و آب سیر نخوردم تا نه معصیتی کردم خدای را یا- باری- قصد معصیتی در من پدید نیامد.[۲]

وگفت: اگر خواهی که اهل صحبت باشی، صحبت با یاران چنان کن که صدّیق کرد با نبیّ الله عليه‌السلام *که در دین و دنیا، به هیچ مخالف او نشد. لاجَرَم، حق تعالی* ***صاحب****اش خواند!*[۳]

وگفت: آن که عارف‌تر است به خدای، تحیّر او در خدای سخت‌تر است و بیش‌تر؛ از جهت آن‌که هرکه به آفتاب نزدیک‌تر بود، در آفتاب متحیّرتر بود تا به جایی رسد که او او نبود.[۴]

نقل است از او که گفت: هفتاد سال قدم زدم در توحید و تفرید و تجرید و تأیید و تشدید برفتم؛ از این‌همه، جز گمانی به چنگ نیاوردم.[۵]

بایزید بسطامی می‌گوید:

مدّتی گِرد خانه طواف می‌کردم. چون به حق رسیدم، خانه را دیدم که گرد من طواف می‌کرد!

وگفت: حق مرا به جایی رسانید که خلایق به جملگی در میان دو انگشت خود بدیدم.[۶]

---

۱. تذکرةالأولیاء، جلد اوّل، باب هشتم (در حالات رابعه‌ی عدویّه).

۲. تذکرةالأولیاء، جلد اوّل، ص ۱۲۴.

۳. تذکرةالأولیاء، جلد اوّل، ص ۱۲۵.

۴. تذکرةالأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۲۷. و ذیل عبارت [؟] ذوالنّون در فوق، اشاره به فنای عرفانی است.

۵. تذکرةالأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۳۴.

۶. تذکرةالأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۶۱.

یکی از وی سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: من‌ام و گفت: کرسی چیست؟ گفت: من‌ام و گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: من‌ام! گفتند: خدای را بندگان‌اند بَدَل؛ ابراهیم و موسیٰ و عیسیٰ؛ صلوات‌الله علیهم‌أجمعین. گفت: آن همه من‌ام! گفتند: می‌گویند که خدای را بندگان‌اند بَدل؛ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل. گفت: آن‌همه من‌ام!

مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی؛ هر که در حق محو شد و به حقیقتِ هر چه هست رسید، همه حقّ است. اگر آن کس نبَود، حق همه خود را بیند؛ عجب نبود.[1]

و نیز عبارات **لَیْسَ فِي جُبَّتِي سِوَی الله!** و **سُبحان [ی!] ما أعظمَ شأْني!** از وی مشهور است.

ملّای رومی، در دفتر چهارم مثنوی در قصّه‌ی **سبحان [ی!] ما أعظمَ شأني!** گفتنِ بایزید و اعتراض مریدان می‌گوید:

با مریدان، آن فقیر محتشم — بایزید آمد که: یزدان نَک من‌ام!
گفت مستانه عیان آن ذوفنون: — لا إلٰه إلّا أنا! ها، فاعبُدون!
چون گذشت آن حال، گفتندش صباح: — تو چنین گفتی و این نبْود صلاح
گفت: این بار ار کنم این مشغله — کاردها در من زنید آن دم؛ هله
حق منزّه از تن و من با تن‌ام — چون چنین گویم، بباید کشتن‌ام
چون همای بی‌خودی پرواز کرد — آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیّر در ربود — زان قوی‌تر گفت کاوّل گفته بود:
نیست اندر جُبّه‌ام الّا خدا — چند جویی در زمین و در سَما؟

باز از کلمات بایزید بسطامی است:

از بایزیدی بیرون آمدم؛ چون مار از پوست. پس نگه کردم؛ عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید، همه یکی توان بود.

و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو من؛ یعنی به مقام الفناء في‌الله رسیدم.[2]

---

۱. تذکرةالأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۷۱.

۲. تذکرةالأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۶۰.

جُنَیْد بغدادی- که ملقّب به **سیّد الطایفه** است و **لسان القوم** و **سلطان المحقّقین** و **أعبَد المشایخ** نیز خوانده شده است- می‌گوید:

خدای تعالیٰ سی سال به زبان جُنید، با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه.

طاعت علّت نیست بر آن‌چه در ازل رفته است؛ و لیکن بشارت می‌دهد بر آن که در ازل، کار[ی] که رفته است در حقّ طاعت‌کننده، نیکو رفته است.[1]

*روزی **شِبْلی**[2] در مجلس جنید گفت: الله! جنید گفت: اگر خدای غایب است، ذکر غایب غِیبت است و غِیبت حرام است و اگر حاضر است، در مشاهده‌ی حاضر، نام او بردن ترک حرمت است!!*

و نقل است که: در بغداد، دزدی را آویخته بودند. جنید برفت و پای او بوسه داد! از او سؤال کردند. گفت: هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مَرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سرِ آن کار کرده است!

و نقل است که: شبی با مریدی در راه می‌رفت. سگی بانگ کرد. جنید گفت: لَبیك، لَبیك! مرید گفت: این چه حال است؟ گفت: قوّه و دمدمه‌ی سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم؛ لاجَرم، لَبیك جواب دادم!!

و نقل است که گفت: نشاید که مریدان را چیزی آموزند؛ مگر آن‌چه در نماز بدان محتاج باشند و «فاتحه» و «قل: هو الله أحد» تمام است و هر مریدی که زن کند و عِلم نویسد از وی هیچ نیاید!

و گفت: تصوّف آن بوَد که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند و تصوّف ذکری است؛ پس وجدی است؛ پس نه این است و نه آن تا نماند؛ چنان‌که نبود.

و هر که گوید: الله! بی‌مشاهده، این کس دروغ‌زن است.

و معرفت وجودِ جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند:

---

۱. به تذکرةالأولیاء، باب ۴۳ (در ذکر جنید بغدادی) رجوع شود.

۲. با کسر اوّل و سکون ثانی، منسوب است به قریه‌ی شِبْلیّه. (راهنمای دانشوران)

زیادت کن. گفت: عارف [و] معروف [او] ست!

و تا تو خدای [و] بنده می‌گویی، شرک می‌نشینند؛ بلکه عارف و معروف یکی است؛ چنان‌که گفته‌اند، در حقیقت اوست این‌جا؛ خدای و بنده کجاست؟! یعنی همه خدای است!

و معرفت مکر خدای است؛ یعنی هرکه پندارد که عارف است ممکور است!

از او، از توحید پرسیدند. گفت: یقین است. گفتند: چگونه؟ گفت: آن‌که بشناسی که حرکات و سَکنات خلق، فعل خدای است که کسی را با او شرکت نیست. چون این به‌جای آوردی، شرط توحید به‌جای آوردی!

و گفت: اهل اُنس در خلوت و مناجات، چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید؛ اگر عام آن را بشنوند، ایشان را تکفیر کنند!!

حسین‌بن‌منصور حَلّاج[1] آشکارا "أنا الحق" می‌سراید و بالأخره بر سر افشاءکردن همین سرّ تصوّف، جان می‌بازد.

باری، چنان‌که از کلمات مشاهده می‌شود، در قرن سوم، سران صوفیّه رسماً (إشارةً و علَناً) از **فناء في الله** و **وحدت وجود و موجود** دم می‌زنند و معرفت و کمال را جز این معنی نمی‌دانند و بعد از آن هم مقصد اعلا و هدف نهایی تصوّف و عرفان، همین شهودِ وحدت وجود و موجود و فناء سالک در وجود است؛ به شرحی که در محلّ خود بیاید؛ إن‌شاءالله تعالی.

و در این مسأله نظماً و نثراً، تمثیلاً و تصریحاً، اجمالاً و تفصیلاً، به حدّی گفته و نوشته‌اند که قابل اِحصاء نیست.

دکتر قاسم غنی (در جلد ۲ تاریخ تصوّف در اسلام، صفحه‌ی ۵۵) می‌گوید:

تصوّف واقعی به دست مردمان این عهد تأسیس شد و اساس محکمی پیدا کرد؛ البتّه در طول زمان، تغییرات دیگری یافت که بیش‌تر آن راجع به تعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیر و سلوک و امثال آن است.

---

۱. با فتح اوّل و تشدید لام.

۲. نظر دکتر طٰهٰ حسین

دکتر طٰهٰ حسین مصری در آیینه‌ی اسلام (ترجمه‌ی محمّد ابراهیم آیتی، در صفحه‌ی ۲۷۳ و ۲۷۴) می‌گوید:

__تصوّف__ [...] در آغاز به صورت __ترک دنیا__ و __زهدی__ بود که طرف‌داران آن زیاده‌روی کردند و __رسول اکرم__ﷺ آن‌را ناروا شمرد؛ چه __عثمان‌بن مَظعون__ را از رهبانیّتش باز داشت و بر __عبدالله‌بن‌عَمروبن‌عاص__ـ که تصمیم گرفت تمام عمر روزه بگیرد و در خواندن قرآن زیاده‌روی می‌کرد ـ سخت‌گیری نمود و می‌خواست اصحابش دین خود را سهل و آسان گیرند و آن‌ها را به یاد قرآن می‌آورد که خداوند برای ایشان، آسانی خواسته است نه دشواری و در دین، بر ایشان فشاری قرار نداده است.

صحابه‌ای را که در روزه و نماز زیاده‌روی می‌کردند فرمود هم روزه بگیرند و هم افطار کنند و هم به پاخیزند و هم بخوابند و آن‌چه را خدا برای ایشان حلال کرده است، بر خویش حرام نگردانند.

پافشاری پیغمبر [ﷺ] در این امر، به آن‌جا رسید که قسمتی از عبادات خود را از اصحاب خود پنهان می‌داشت که مبادا کار عبادت بر آنان دشوار گردد و خود را به آن‌چه او انجام می‌دهد مقیّد سازند و بیش از حدّ طاقت، خود را به زحمت اندازند؛ آنان را نهی کرد که روزه‌ی وصال بگیرند و شب و روز، پشت سر هم امساک نمایند.

چون به او گفتند: تو خود چنین می‌کنی؟ گفت: «من مانند شما نیستم و پیوسته از دست خدا می‌خورم و می‌نوشم»؛ یعنی خداوند در عبادت، نیرو و تحمّلی به او بخشیده که به آنان نداده است.

علیٰ‌رغم این سخت‌گیری پیغمبر، ترک دنیا معمول شد و دسته‌ای از مسلمانان شایسته، جز به آن‌که نرمیِ زندگی را رها کنند و در راه بندگی و بدگذرانی و ترک لذّات، بر خود سخت‌گیری نمایند، تن ندادند. البتّه ترک دنیا به این صورت، اشکال مهمّی ندارد؛ چه مردم ـ اگر بتوانند زاهد شوند و از زهد آن‌ها، بدی‌ای به دیگران نرسد ـ در این کار، آزاد می‌باشند؛ لیکن چیزی نگذشت که این ترک دنیا ـ هنگامی‌که __فرقه‌ها__یی پدید آمدند ـ تغییر قیافه داد و تدریجاً بر دشواری و پیچیدگی

*آن افزوده می‌شد تا آن که در اواخر قرن اوّل هجری، **تصوّف** از آن پدید آمد و هنگامی که ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه شدّت یافت، دشوارتر و پیچیده‌تر شد.*

چیزی نگذشت که تصوّف تحت تأثیر آشنایی مسلمانان با فرهنگ هند و ایران (به‌خصوص فرهنگ یونان) قرار گرفت و ترک دنیا، از صورت کوشش در عبادت و زیاده‌روی در آن، به صورت چاره‌جویی برای متّحدشدن یا پیوستن با خدا یا هم شناختن او از طریق اشراق درآمد.

*سپس تصوّف به مذاهب **باطنیان**[1] آمیخته شد و بیش از پیش، دشوار و پیچیده گشت و از آن‌چه مردم از شؤون دینی می‌شناختند منحرف گردید و خود به صورت مذهبی جداگانه، بلکه مذهب‌هایی مورد اختلاف اختلاف‌کنندگان درآمد.*

متصوّفه سخنانی گفتند که مورد انکار فقهاء و محدّثین و متکلّمین قرار گرفت و بعضی از متصوّفه در اثر همین سخنان، سخت

---

۱. **باطنیان** فرقه‌ای از **اسماعیلیّه** هستند که می‌گویند: اسماعیل فرزند امام جعفر صادق علیه‌السلام در حیات پدرش فوت کرده است و پسر اسماعیل را ـ که محمّد نام داشت ـ پس از امام صادق علیه‌السلام امام دانسته‌اند. فرقه‌ی دیگر اسماعیلیّه در قبال اینان، اسماعیل فرزند امام صادق علیه‌السلام را زنده و غایب دانسته و چشم به راه وی هستند؛ با این‌که مورّخان فوت او را در زمان خود امام صادق علیه‌السلام نوشته‌اند.

فرقه‌ی اوّلی از این‌روی **باطنیان** نامیده شدند و کیش آنان **باطنیّه** گفته شد که پیش خود، برای آیات قرآن و شرایع اسلام، تأویلی و باطنی قائل شدند.

بعضی نوشته‌اند: بنیادگذاران این کیش مجوس‌زاده بودند که به همان دین پدران خود گرایشی داشتند؛ ولی به آشکارکردن آن از ترس مسلمانان دِلیری نمی‌کردند. پس در قرآن و سنّت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و احکام شریعت، تأویلاتی کردند و گفتند که معنی نماز دوستی امام آنان و حج، دیدار وی و پایداری در به‌جا آوردن خدمت اوست! مراد از روزه امساک از خوراک نیست؛ بلکه امساک از گشادن راز امام است! و زنا آشکارکردن راز او برخلاف عهد و پیمان با او می‌باشد و زَناشویی با دختر و خواهر و میْ‌گساری و دیگر چیزهای ناروا را برای پیروان خود تجویز نمودند و اینان دین خود را ـ جز بر کسی که اطمینان کامل به گرایش او داشته باشند ـ آشکار نـ[ـمی]کنند؛ آن‌هم پس از سوگند به آن که راز آن را در نزد دیگری باز نگوید.

گرفتار شدند و گاه، کار گرفتاری آن‌ها به کشته‌شدن و بالای دار رفتن- چنان‌که بر سر حلّاج آمد- می‌کشید.

تصوّف منحصر به اسلام تنها نیست و در کیش‌های دیگر و به‌خصوص کیش مسیحی نیز شناخته است؛ لیکن متصوّفه‌ی اسلام بر خود و سپس بر مردم، زیاده‌روی و ستم کردند و کار تصوّف، پس از شیوع نادانی و خفتگی، به انواعی از حقّه‌بازی و دروغ کشید و شرّی بسیار از آن به عموم مردم رسید.

❀ ❀ ❀

سابقاً اشاره نمودیم که توسعه‌ی تصوّف و خروج آن از سادگی اوّل خود، به التقاط از منابع مختلف غیر اسلامی بوده است.

آری، برای پیدایش تصوّف به معنی وسیع و کامل خود در اسلام، عوامل عدیده [ای] خارج از تعلیمات اسلام گفته شده است.

و اکنون از ذکر کلمات مخالفین فلسفه و تصوّف و حتّی سخنان اشخاص بی‌طرف در این‌باره صرف نظر نموده تنها به ذکر عباراتی از دکتر قاسم غنی می‌پردازیم که این مرد- چنان‌که از تألیفاتش هویداست- شیفته‌ی عرفان و تصوّف و بسیار علاقه‌مند به عرفاء بوده و به آنان در حدّ اعلا با نظر تعظیم و تکریم می‌نگریسته و او با این‌که گاه، بعض آیات متشابه قرآنی را به نوبه‌ی خود مؤثّر در اصول و مبانی عرفان و تصوّف مسلمین دانسته است، با وجود این‌ها، می‌بینیم در (صفحه‌ی ۹) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام، چنین می‌نویسد:

*منابع مهمّ خارجی تصوّف عبارت است از: **دیانت مسیحی** و اَعمال رُهبانان و افکار **هندی** و **ایرانی** و **بودایی** که مخصوصاً از جنبه‌ی ریاضت و ترک دنیا مؤثّر بوده‌اند.*

*بعد، چیزی که تصوّف را به شکل فلسفه درآورد (یعنی به شکل بحث و طریقه‌ی مخصوصی درآورد که وارد حلّ و بحث مسأله‌ی خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد) بدون شک، تا مقدار زیادی، **فلسفه‌ی یونان** مخصوصاً **نوافلاطونی** بوده است.*

۳. تأثیر مسیحیّت در تصوّف اسلامی

دربارهٔی تأثیر دیانت مسیحی در تصوّف اسلام در همین کتاب، مطالب مفصّلی دارد که از صفحات مختلف، بعض عبارات آن را نقل می‌نماییم:

دسته‌ای سرچشمه‌ی تصوّف اسلام را مسیحیّت و رهبانیّت شمرده‌اند.[1]

*مدّت‌ها قبل از ظهور اسلام، افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود، تمکّن یافته بود و افکار و تعبیرات **فیلون**، حکیم یهودی*[2] *ـ [که] در سال‌های اوّل قرن اوّل میلاد، با تورات، همان‌تأویلات و تفسیرات عارفانه‌ای را کرد که بعدها، صوفیّه با قرآن کردندـ و نیز آراء فلوطین Plotinـ که در اصطلاحِ ملل و نحل اسلامی، **شیخ یونانی** نامیده شدهـ و فلسفه‌ی نوافلاطونی، همه در مسیحیّت رسوخ بسیار داشته است.*

جماعتی از مسیحیان به نام مرتاضین و توّابین و تارکین دنیا در همه‌جا می‌گشته‌اند.

[آن‌گاه برخی از گروندگان به زهدورزی را یاد می‌کند] و [می‌افزاید]:

انتشار اسلام در سوریّه و عِراق و مصر، تماس مسلمان‌ها را با راهبین مسیحی بیش‌تر کرد و بهتر از پیش‌تر، به عادات و اَعمال و افکار و گفته‌های آن‌ها وقوف یافتند و بسیاری از آن‌ها را پذیرفتند؛ به‌طوری‌که بعضی از دشمنان مسلمان صوفیّه، در مقام سرزنش، آنان را مَتشبّه به راهبین مسیحی شمرده‌اند [...]

***پشمینه‌پوشی** [...]ـ که [...] (به احتمال قوی) کلمه‌ی «صوفی» ناشی از آن استـ از عادات راهبین مسیحی است که بعد، در صوفیّه هم شِعار زهد محسوب شده است [...] زندگی در **صوامع** و **خانَقاه** [ها] نیز تا اندازه‌ای، تقلید به مسیحیان و راهبین است؛ حتّی در کتب تراجِم احوال عرفاء نوشته‌اند که اوّلْ خانَقاهی که برای صوفیّه بنا شده، به‌دست یکی از اُمرای مسیحی بوده است.*

---

۱. ولی خود دکتر [غنی] تنها مسیحیّت را سرچشمه نمی‌داند.

۲. شرح مختصری درباره‌ی فیلون (Philon) بعد از این خواهد آمد؛ إن شاءالله تعالی.

*از جمله، جامی در **نفحاتُ الأُنس** در شرح حال ابوهاشم صوفی (از صوفیّه‌ی قسمت اخیر قرن دوم هجری) نوشته:*

اوّلْ کسی که وی را صوفی خواندند، وی بود و پیش از وی، کسی را به‌این نام نخوانده بودند و هم‌چنین اوّلْ خانقاهی که بر ای صوفیان بنا کردند، آن است که به رَمْله‌ی شام کردند. سبب آن است که امیری تَرسا به شکار رفته بود و در راه، دو تن را دید از این طایفه که فرا هم رسیدند و دست در آغوش یک‌دیگر کردند و هم آن‌جا بنشستند و آن‌چه داشتند از خوردنی، پیش نهادند و بخوردند. آن‌گاه برفتند. امیرِ ترسا را معامله و اُلفت ایشان را با یک‌دیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که: آن که بود؟ گفت: ندانم. گفت: تو را چه بود؟ گفت: هیچ چیز. گفت: از کجا بود؟ گفت: ندانم. آن امیر گفت: پس این اُلفت چه بود که شما را با یک‌دیگر بود؟ درویش گفت: این ما را طریقت است. گفت: شما را جایی هست که آن‌جا فرا هم آیید؟ گفت: نی. گفت: من برای شما جایی سازم تا با یک‌دیگر آن‌جا فرا هم آیید. پس آن خانقاه به رَمله بساخت.

و نیز دکتر غنی می‌گوید:

*حاصل آن‌که مسیحیّت از راه مرتاضین و فرقه‌های سیّار راهبین، مخصوصاً فرقه‌های سوریّه‌ای ـ که در اطراف درگردش بودند ـ و غالباً، از فرقه‌ی **نِسطوریّه** از فِرَق نصاریٰ بوده‌اند ـ بسیار چیزها به صوفیّه‌ی اسلام آموخته است.*

۴. تأثیر افکار هندی و بودایی در پیدایش تصوّف در اسلام

در (صفحه‌ی ۱۵۵ تا صفحه‌ی ۱۵۷) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام می‌نویسد:

اگر عقیده‌ی آن‌هایی که تصوّف را زاییده‌ی افکار هندی و بودایی می‌دانند مبالغه باشد، لااقل، باید گفت که: از چیزهایی که تأثیر بسیار در تصوّف اسلامی داشته، افکار و آداب [و عادات] هندی و بودایی است.

اسلام ـ که به فاصله‌ی کمی بعد از ظهور، از حدود عربستان خارج شده به سرعت برق در هر جهت پیش می‌رفت ـ طولی نکشید که

به سرحدّ **چین** رسیده در زمان بنی‌امیّه **سِند** را مسخّر نموده مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدّن و اخلاق، با مردم سایر قسمت‌های جهان فرق زیاد داشتند، برقرار ساخت.

از قرن دوم به بعد ــ که مسلمان‌ها به نقل کتب سایر ملل پرداختند و دایره‌ی علوم وسعت یافت ــ مقداری آثار بودایی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع به تصوّف عملی؛ یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات و رسومی در این باب، از هندی‌ها و بودایی‌ها.

اضافه بر نقل کتب هندی و بودایی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارتی و اقتصادی مسلمین با هندی‌ها، از اوایل حکومت بنی‌عبّاس، جماعتی از تارکین دنیا و دوره‌گردان **هندی** و **مانَوی** در عِراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند و همان‌طور که در قرن اوّل، از رُهبانان [در مأخذ: رهبان] سیّار مسیحی صحبت می‌شد، در قرن دوم هم ذکر تارکین دنیای سیّار دیگری به میان می‌آمد [در مأخذ: آید] که نه مسلمان‌اند و نه مسیحی! و **جاحظ** آن‌ها را **رُهبان الزّنادقه** می‌نامد و به موجب شرحی که می‌دهد، از زهّاد **مانَویّه** هستند.

جاحظ می‌گوید: این‌ها سیّاح‌اند و سیاحت برای آن‌ها در حکم توقّف و عزلت **نِسطوریان** است در صوامع و دیْرها و این جماعت، همیشه دو به دو سیاحت و سفر می‌کنند؛ به‌طوری‌که تا انسان یکی از آن‌ها را دید، باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد و عادت آن‌ها این است که دو شب، در یک محل نخوابند و این سیّاحان دارای چهار خصلت‌اند: قُدس و طُهر و صدق و مَسکَنت.

این سیّاحان، به نوبه‌ی خود در صوفیّه‌ی مسلمان مؤثّر شده‌اند و هم‌چنین سیّاحان و دوره‌گردها و مرتاضین **بودایی** در صوفی‌های مسلمان مؤثّر واقع شده‌اند و آن‌ها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته او را سرمشق زهد و ترک دنیا معرّفی کردند؛ به‌طوری‌که مرتاضین در نوشته‌های خود به عنوان سرمشق تزهّد می‌نویسند: امیر قوی‌شوکتی که پشت پا به دنیا زد و خود را آزاد ساخت، مرد راه بود. یا

آن‌که گفته‌اند: امیری درخور ستایش و احترام است که به زیّ فقر در آید و این موضوع به اَشکال مختلف، قصصی به‌وجود آورده است.

نکته‌ی مهمّی را که باید متذکّر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام، مذهب بودایی در شرق ایران، یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءَالنّهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاه‌های معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودایی بلخ، بسیار مشهور بوده است.

در قرون اوّل اسلامی، بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهمّ تصوّف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزادمنشی، پیش‌رو سایر صوفیان به‌شمار می‌رفته‌اند و عقیده‌ی فناء في الله ـ که تا اندازه‌ای مُقتَبس از افکار هندی است[1] ـ بیش‌تر به دست صوفی‌های خراسانی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعیدِ ابوالخیر، ترویج می‌شده است.

و در (صفحه‌ی ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۶۶) همان کتاب می‌گوید:

عقیده به فَناء و محو شخصیّت ـ که صوفیّه **فناء** *و* **محو** *یا* **استهلاک** *می‌نامند ـ ظاهراً در اصل، هندی است. انعدام و از میان بردن تعیّنات شخصی شرط محو شدن در خداست.*

از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بوداییان و مسلک تصوّف هست، یکی ترتیب مقامات است که سالک به‌ترتیب و تدریج، از مقامی به مقام دیگر، بالا می‌رود تا به مقام فناء می‌رسد.

در طریقه‌ی بوداییان، هشت مقام هست؛ یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است؛ همان‌طور که اهل سلوکِ مسلمین در طیّ طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند؛ اگر چه جزئیّات شروط سلوک و خصوصیّات مقامات راه با یک‌دیگر فرق دارند و مسلّم است که عوامل زمان و مکان و مذهب و نژاد و سایر خصوصیّات به هر یک، رنگ مخصوصی زده؛ ولی در اصول، هر دو مشترک‌اند و از شباهت‌های تامّ و فراوان، می‌توان حدس زد که می‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند.

۱. و بیش‌ترِ اقتباس و تأثیر را از فلسفه‌ی نوافلاطونی می‌داند؛ چنان‌که خواهد آمد.

در هر دو طریقه، پیرَوان متوسّل به حصر فکر می‌شوند که صوفیّه ***مراقبه*** *و بوداییان* ***دِیانا***[۱] *می‌نامند و هر دو به طرف این اصل می‌روند که عارف و معروف یکی شود؛ حتّی این‌که صوفی می‌گوید: شرک است که بگوییم خدا را می‌شناسیم؛ زیرا نتیجه‌ی چنین حکمی اعتقاد به تعدّد مبدأ است و این خود، شرک است و همین منطق و نحوه‌ی استدلال بسیار شبیه است به عقیده‌ی عرفای هندی که می‌گویند: با عقل برهمَن را شناختن کوشش بی‌فایده است و هرکس چنین عقیده داشته باشد، عقیده‌ی غلطی است؛ زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است: یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف).*

صرف‌نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی ـ که وارد تفصیل آن نمی‌شویم ـ قرائن مهمّی است [در مأخذ: هست] بر این‌که ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترک علایق، ***تا مقدار زیادی****، در نتیجه‌ی تأثیر بودائیسم است (تا این‌که باز می‌گوید:)* ***عقیده‌ی فناء صوفیّه****، یعنی عقیده‌ی گم‌شدن فرد در وجود کلّی و یکی‌شدن شخص با آن ـ که در اصطلاح عرفاء ،* ***اِندکاک*** *نامیده می‌شود ـ ظاهراً، از* ***عقاید هندی*** *است.*

و (در پاورقی صفحه‌ی ۱۶۶) می‌گوید:

به عقیده‌ی فون کرِمر (Von Kremer)، ***خرقه‌پوشیدن*** *ـ که رمز از فقر و انزواست؛ اگر چه خود صوفیّه خرقه را منسوب به پیغمبر می‌کنند ـ ولی از رسوم هندی‌هاست*[۲] *و نیز به عقیده‌ی او،* ***ذِکر*** *ـ که با شکل و هیئت مخصوصی ادا می‌شده ـ در اصل از عادات هندی است.*

سبک زندگی و مظاهر خارجی رفتار و روش صوفیّه و تقسیم‌شدن به دسته‌های مختلف ـ که از حدود یکصد و پنجاه هجری، هر دسته‌ای از صوفیان در محلّ مخصوصی جمع می‌شده مشغول

---

۱. Dyana .

۲. بعضی هم خرقه‌پوشی را به تقلید از رهبانان مسیحی گفته‌اند و البتّه منافات ندارد که به تقلید از هر دو فرقه بوده باشد.

مراقبه و سایر اعمال صوفیانه می‌شده‌اند ــ در همه‌ی این چیزها، تقلید از هندی‌ها شده یا لااقل باید گفت: تأثیر هندی در این اعمال و عادات هست؛ همان‌طور که سیاحت و دوره‌گردی و از محلّی به محلّی رفتن، تقلید از هندیان است. حاصل آن‌که بسیار چیزها از این قبیل هست که نتیجه‌ی تأثیر حکمت نوافلاطونی و امثال آن نیست؛ بلکه هندی است.

۵. تأثیر فلسفه و علم کلام در تصوّف اسلام

در صفحه‌ی ۱۶ همان کتاب می‌گوید:

[...] در اوایل حکومت عبّاسیان، افکار و آراء ملل مختلفی که اسلام آورده بودند و نیز علوم و آداب همسایگان متمدّن ممالک اسلامی، وارد اسلام شد و ترجمه‌ی کتب فلسفی و علمی، مخصوصاً، فلسفه‌ی یونان پیش آمد و هم‌چنین عقاید و آراء زنادقه، یعنی کتب مانی انتشار یافت و هم‌چنین کتب مَرقیون[1] و ابن‌دَیْصان به‌دست یک عدّه ترجمه و منتشر شد [و] افکار و آراء تازه‌ای در بین خواصّ مسلمین انتشار یافت.

*در قبال فلاسفه ــ که اهل بحث و پیرو دلیل و برهان بودند و در اوایل ظهور فلسفه در اسلام، کاری به شرع نداشتند و آزاد منش‌تر از دوره‌های بعد بودند ــ فِرق مختلفه‌ی **متکلّمین** پیدا شدند که مقصودشان، مطابقه‌ی قوانین حکمت بود با ظواهر شرع و آراء و مقالات این فرقه‌ی متکلّمین، در الاهیّات و مباحث ماوراءَ الطّبیعه، در تمام طول قرون وسطیٰ اساس و مَناط عقاید متشرّعین مُتَفلسِف بوده و هنوز هم هست.*

*عقاید مختلفه‌ی متکلّمین ــ که کمابیش در تحت تأثیر حکمت الاهی و حکمت ماوراء الطّبیعه‌ی یونان و مقالات حکمای اسکندریّه به‌وجود آمده ــ به نوبه‌ی خود، در **تصوّف** مؤثّر واقع شده است.*

خلاصه، در بین همه‌ی این سرگرمی‌های فکری مسلمین، پیشروان تصوّف هم طرح اصول و مبانی عرفان می‌ریختند.

---

۱. Marcion فیْلَسوفٌ نشرَ في مصر و الشّام و فارسَ تعاليمَ آلَ أمرُها إلى مذهب ماني. (المنجد)

*حالا صوفیّه‌ی دوره‌های بعد تا چه‌اندازه برای شرعی جلوه‌دادن تصوّف کوشیده و چه مایه رنج برده‌اند که برای قرآن، **تفاسیر عرفانی** موافق با مشرب خود پیدا کنند و چه رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شده و گفته‌اند که معانی باطنی قرآن غیر از معانی ظاهری است و برای این منظور، چه مقدار احادیث بر له تصوّف به حضرت رسول [ﷺ] **نسبت** داده و گاهی بـه حکـمِ **الغایةُ تبرِّرُ الواسطةَ**[۱] وضع کرده‌اند، کاری نداریم!*

و در صفحه‌ی ۸۱ همین کتاب می‌گوید:

*اوّلین ترجمه‌های علمی در اسلام به اواخر زمان بنی‌امیّه برمی‌گردد و معروف است که **سِرجیوس** (Sergius) نامی در زمان مروان، کتابی در طب ترجمه کرده است. قسمتی از کتاب‌های فلسفه از زبان **یونانی** و بعضی هم مثل منطق ابن‌مُقفَّع از زبان **پهلَوی** ترجمه شده است؛ و لیکنِ قسمت عمده، در اوایل، از زبان سُریانی و به توسّط سریانی‌هایی که به زبان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده است و در حقیقت، اوّلین مأخذ و مرجع عرب در فلسفه‌ی یونان، کتب همین سریانی‌ها بوده است.*

در زمان منصور و رشید و مخصوصاً مأمون، جماعتی از فضلای عرب و خصوصاً جماعتی از سُریانی‌ها دست به کار ترجمه‌ی علوم مختلفه‌ی یونانی زدند؛ از قبیل طبّ و هندسه و هیئت و جغرافیا و شُعَب مختلفه‌ی فلسفه، از قبیل طبیعیّات و الاهیّات و منطق و نفس و سیاست و اخلاق.

در قرن دوم و سوم هجری، کتب افلاطون و ارِسطو و اُقلیدِس (Euclide) و بَطلِمْیوس و جالینوس و غیرهم در بین مسلمین شایع بود و جماعتی به‌نام اهل علم سرگرم این مباحث بودند؛ درس می‌گفتند؛ شرح

---

۱. یعنی (نیکوییِ) نتیجه و نهایت کار واسطه را (یعنی وسیله و سببی را که خود نیکو نبوده) نیز نیکو می‌کند.

می‌کردند؛ تلخیص می‌نمودند. خلاصه، حیات خود را مخصوص درس و بحث فلسفه کرده بودند.

*در شیمی و علم معادن و طبّ و وظایف الأعضاء، آثار ابتکاری هم از مسلمین دیده می‌شود؛ ولی در منطق و نفس و اخلاق، بیش‌تر ناقل بودند تا مبتکر و به این‌جهت است که **قِفطی** در أخبار الحکما [ء]، نَقَله و مترجمین و متعلّمین حکمت یونان را **مُتَفلسِف** می‌نامد و می‌گوید: بهتر آن است که فقط طالب حقیقت را فیلسوف بگوییم.*

البتّه این نکته را باید در نظر داشت که معنای فیلسوف در مورد فلاسفه‌ی اسلام، مطابق با اصطلاح یونانی نیست؛ زیرا در یونان، مقصود از فیلسوف طالبِ حقیقت و جویایِ حکمت بوده؛ ولی در اسلام، پیرَوان فلسفه‌ی یونانی و مشتغلین به این فن را فیلسوف می‌نامیده‌اند.

اکثر فلاسفه‌ی اسلام معتَقَدات فلاسفه‌ی یونان را در همه‌حال قبول می‌کردند و مقام خود را نسبت به آن‌ها فقط مقام شارح و مفسّر می‌دانستند و اگر مناقشه و بحثی در میان بود، بین پیروان دو طریقه‌ی مختلف فلسفی بود؛ مثلاً بین مشّائین و اشراقیّین.

و در صدر صفحه‌ی ۸۳ می‌گوید:

*مشتغلین به فلسفه‌ی یونان به‌طوری نسبت به آراء فلاسفه‌ی یونان **خاضع** بودند که فارابی و سایرین چنین می‌پنداشتند که اسلام و قرآن حقّ است؛ فلسفه هم حقّ است و حق تعدّد نمی‌پذیرد؛ پس واجب می‌آید که اسلام و فلسفه **متّفق** باشند!*

تا این‌که (در صفحه‌ی ۸۷ تا اواخر صفحه‌ی ۹۰) می‌گوید:

*به‌طوری که از تواریخ فلسفه برمی‌آید، اوّلْ فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا شده‌اند، **افلاطونی جدید** است که در آن ایّام، در شام و در بین سُریانی‌ها زیاد شایع بوده. به‌اضافه، این فلسفه استعداد خاصّی برای تطبیق با مبادی دین و مذهب داشته و مخلوطی است از شعب مختلف فلسفه و دین و تصوّف.*

رسوخ این فلسفه به‌حدّی است که بعدها هم که مسلمین با

فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو آشنا شدند، باز با چشم افلاطونیان جدید به آن ناظر بوده‌اند.

غالباً می‌گویند: ابن‌سینا فقط به فلسفه‌ی ارِسطو اشتغال داشته است. این حرف، تا حدّ معّینی، صحیح است و در واقع، کتاب **شِفا** و **نجات** شیخ شرح فلسفه‌ی ارسطو است؛ و لیکن فلسفه‌ی افلاطونی هم در او رسوخ بسیار داشته است؛ مخصوصاً، در قسمت الاهیّات، شباهت بسیاری بین آن‌چه که حکمت ارسطو پنداشته شده و عقاید **فُلوطین** هست.

مسعودی در کتاب **التنبیهُ و الإشراف** می‌گوید: فلسفه‌ی شایع در زمان ما فلسفه‌ی فیثاغورث است و مقصود از آن، همان فلسفه‌ی افلاطونیان جدید است.

اوّلْ مسلمانی که مشهور به فلسفه شد یعقوب کِنْدی است که به لقب «فیْلَسوف العرب» ملقّب است. این مرد ـ با همه‌ی آشنایی که به فلسفه‌ی ارِسطو داشته ـ تابع نوافلاطونیان بوده است.

ابونصر فارابی مثل کِندی تابع افلاطونی جدید است؛ بدون این‌که این اسم را شنیده باشد و با آن‌که معروف است که کتاب نفس ارسطویی دیده شده که در پشت آن، فارابی به خطّ خود نوشته: این کتاب را صد بار خوانده‌ام، باز همه‌جا آثار فلسفه‌ی نوافلاطونی آشکار است که غالباً به‌وسیله‌ی فَرفوریوس شاگرد فُلوطین، منتشر شده و از راه مترجمین به حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم، یکی از نصارای لبنان یک جزء از اِنئیده‌ی[1] فلوطین را به عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به نام حکمت الاهی ارسطو منتشر کرده است.

به‌طوری که گفته شد، اوّلین آشنایی عرب با فلسفه‌ی یونان از راه سریانی‌هاست و به وسیله‌ی مفسّرین اسکندرانی، یعنی اهالی اسکندریّه، ارسطو را شناخته‌اند.

خلاصه، فلسفه‌ی ارسطویی که به‌دست عرب رسید، همان فلسفه‌ای است که فَرفوریوس و پروکْلوس[2] تدوین کرده‌اند. کتاب

---

۱. اسم کتابی است Enn éades .

۲. Proclus .

اِثولوجیا ترجمه‌ی ابن‌ناعمه‌ی حِمصی ـ که در حاشیه‌ی کتاب **قبسات**، در تهران به چاپ رسیده و به غلط، منسوب به ارسطوست ـ یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف فلوطین یا ملتقَط از آثار اوست که در قرن سوم هجری، ترجمه‌ی عربی آن منتشر شده است.

۶ . تأثیر افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی در تصوّف اسلامی

یکی از آثار مهمّ افلاطونیان جدید نوشته‌هایی است که به غلط، به دِ یونیزیوس (Dyonysius) شاگرد بولُسِ رسول منسوب است و قاعدتاً متعلّق به یکی از عرفای پیرو نوافلاطونی، موسوم به **استِفِن بار سودائیلی**[۱] سوری است ـ که در اواخر قرن پنجم میلادی، معروف و مشهور بوده است ـ و مطابق شرحی که در دایرةالمعارف بریطانیا داده شده، قسمت اوّل زندگی او در **اِدِس**[۲] گذشته و شاید اصلاً، از اهالی آن‌جا بوده بعد به بیت‌المقدِس رفته و در آن‌جا، به تبلیغ طریقه‌ی خود پرداخته و نیز برای نشر آراء خود، مکاتیبی به اِدِس می‌فرستاده است. این شخص، تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش، بدعت و کفر شمرده شده است؛ مخصوصاً دو مسأله از آراء او را کفر دانسته‌اند: یکی اعتقاد به این‌که مجازات گناه‌کاران در آخرت، برای مدّت مختصری است و دیگر عقیده‌ی وحدت وجودی او که می‌گفته: همه‌ی دنیا نسبت به خدا در حکم اشعّه است نسبت به آفتاب؛ همه‌ی موجودات صادر از خداست و بالأخره به او باز خواهد گشت.

کتاب استفِن مرکّب از پنج فصل است که نویسنده در اوّل، شرحی از اصل دنیا می‌نگارد و می‌گوید که: دنیا صادر از خیر محض

---

۱. Stephen Bar Sudhaile.

۲. اِدِس (Edesse) ـ که اکنون آن‌جا را اورفا (Urfa) می‌گویند ـ شهری است در ترکیه واقع در بین‌النّهرین. از قرن سوم تا پنجم [میلادی]، از شهرهای مشهور علمی بوده است که از اقطار و اطراف، محصّلین بدان‌جا می‌رفته‌اند.

است و بعد، مقاماتی را شرح می‌دهد که: عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا به خدا متّصل شود و بالأخره انسان به مقام ***الکلّ في الکل*** *خواهد رسید.*

دیگر از محتوَیات کتاب این است که: در ابتدا، وجود محض و خالص، یعنی هستی صِرف، بود که دنیا و روح و مادّه، همه از او صادر شد.

دیگر از مطالب این کتاب این است که: ذهن انسان در دنیا، در پی کمال خود بر می‌آید و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا به آن هستیِ صرف متّحد می‌شود و بالأخره در آن‌هستی فانی شده و ***او*** *می‌شود.*

از این قبیل گفته‌ها ـ که شباهت تام با گفته‌های صوفیّه دارد و در هر کتاب از کتب صوفیّه نظایر آن را می‌بینیم ـ در کتاب اِستفن دیده می‌شود که همه دالّ بر تأثیر شدید افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی است در تصوّف اسلامی.

یک نسخه از کتاب استفن ـ که احتمال قوی دارد اصلاً، به زبان سُریانی نوشته شده؛ نه آن که از یونانی ترجمه شده باشد ـ در بریتیش میوزیوم (موزه‌ی بریطانیه) British Museum لندن موجود است و این نسخه ـ که غالب سریانی‌ها آن را از استفن دانسته‌اند ـ به غلط، به شاگرد بولُس رسول نسبت داده شده و ادّعا کرده‌اند که در قرن اوّل مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوّف و عرفان قرون وسطیٰ در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت؛ یعنی نسخه‌های فراوانی به زبان سُریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی، شهرت ***دیونیزیوس*** *از عِراق و شام تا اقیانوس اطلس را فراگرفت و کتاب او ـ که به نام* ***کشف اسرار الاهی*** *معروف شد ـ به عقیده‌ی بعضی، شرق و غرب را صوفی کرده؛ یعنی ترجمه‌های یونانی و لاتینی آن سبب پیداشدن اصول تصوّف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی آن در ملل اسلامی، یعنی در تصوّف مسلمین ـ که در اوّل، زهد و ترک دنیا و اهمّیّت‌دادن به*

حیات اخروی بوده- نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است.

حاصل آن‌که این اصطلاحات و افکار و آراء، در بین مسلمان‌های غرب آسیا و مصر، از آن‌جا نفوذ یافت و اوّلین شکل منظّم تصوّف اسلامی از همین‌جا پدیدار شد.

*یکی از معاریف صوفیان **ذوالنّون** مصری است- که بزرگان عرفا او را سرِ این طایفه شمرده‌اند- و او اهل علم بوده و به‌طوری که **ابن‌النّدیم** می‌گوید، کتبی تصنیف کرده و با آراء فلاسفه به خوبی آشنا بوده است.*

*نتیجه آن‌که **نئوپلاطونیسم** یعنی فلسفه‌ی نوافلاطونی اسکندریّه همان رنگی را به تصوّف اسلام زده که قبلاً به تصوّف مسیحیّت زده بود.*

*از اشخاصی که تأثیر بسیاری در فلسفه‌ی اسلامی داشته‌اند اعضای جمعیّت شبه سرّی هستند موسوم به **إخوان الصّفا** که در بصره، در اواسط قرن چهارم هجری، جمع بوده [اند] که به قول خودشان، برای پاک‌کردن شریعت از جهالت و ضَلالت، به نشر فلسفه پرداخته و معتقد بوده‌اند که: چون فلسفه‌ی یونانی و شریعت اسلام با هم آمیخته شود، کمال حاصل خواهد شد!*

ایــن جـماعت پـنجاه و یک رسـاله نـوشته‌انـد- کـه در حُکـم دایرةالمعارف علوم و فلسفه‌ی آن عصر است- و عبارت است از: آراء فیثاغوریون در عدد و ریاضی و اقـوال ارسطو در حکـمت طـبیعی و قسمت مهمّ آن، مباحث نوافلاطونی و عرفان اسکندریّه است.

حتّی ابوعلیِ سینا- که بزرگ‌ترین‌معلّم و شارح فلسفه‌ی ارسطو در اسلام محسوب است- در قسمت الاهیّات، روح عرفان و تـصوّفی نشان می‌دهد که از آثار فلسفه‌ی نوافلاطونی است.

و نیز دکتر غنی در (صفحه‌ی ۱۱۰ تا اواسط ۱۱۱) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام می‌گوید:

انتشار آراء فلوطین و پیداشـدن فـلسفه‌ی نـوافـلاطونی در بـین مسلمین، بیش از هرچیزی، در تصوّف و عرفان مؤثّر بوده است؛ به این معنی که تصوّف- که تا آن وقت زهد عملی بود- اساس نظری و علمی یافت.

چون در آراء نوافلاطونی دقّت کنیم، می‌بینیم که برای صوفیِ زاهدی که از دنیا و هرچه در اوستـ به حکم آن‌که فانی استـ دل کنده و به آن‌چه باقی است دل سپرده، فلسفه‌ی فلوطین بسیار خوش‌آیند است؛ بلکه منتهای آرزوی خود را در آراء او می‌یابد!

*موضوع **وحدت وجود** در فلسفه‌ی نوافلاطونی بیش از هرچیز، نظر **صوفیّه** را جلب کرده است؛ زیرا وحدت وجودی، همه‌ی دنیا را آیینه‌ی قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آیینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده [باشد]؛ ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستیِ مطلق و وجودِ حقیقی خداست!*

انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدرد و خود را مورد جلوه‌ی کامل جمال حق قرار دهد و به سعادت ابدی برسد.

سالک باید با پر و بال شوق و عشق، به طرف خدا به پرواز آید و خود را از قید هستی خودـ که نمودی بیش نیستـ آزاد کند و در خداـ که وجود حقیقی استـ محو و فانی سازد!

*مولانا **جلال‌الدّین رومی** بهترین **مترجم** و **معرّف** افکار فلوطین و فلسفه‌ی نوافلاطونی است و هرکس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگـ که در حکم دایرة‌المعارف عرفاستـ تتبّع کرده باشد، تقریباً تمام مسائل فلسفه‌ی نوافلاطونی را در آن خواهد یافت.*

دکتر غنی در این مورد، برای روشن شدن تأثیر عمیق حکمت نوافلاطونی در افکار و عقاید صوفیّه، چند ورق از رباعیّات و اشعار و غزلیّات رومی را می‌نویسد تا این‌که در صفحه‌ی ۱۱۸ می‌گوید:

*امّا مثنوی ملّای رومی از همان **بیت اوّل** که:*

بشنو از نی؛ چون حکایت می‌کند — وز جدایی‌ها شکایت می‌کند!

*تا **پایان** دفتر ششم که:*

چون فُتاد از روزن دل، آفتاب — ختم شد؛ والله أعلم بالصّواب

*ـ که قریبِ بیست و شش هزار بیت استـ همه‌ی کتاب **مملوّ** از نِکات و اشارات **حکمت نوافلاطونی** است که مولانا[ی] رومی **رنگ قرآن و***

حدیث به آن زده [و] به مذاق مسلمین درآورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است.

و باز اشعاری از مثنوی و بعضی شعراء دیگر، در چند ورق برای شاهد و تبرّک می‌نویسد و سپس در صفحه‌ی ۱۳۰ تا صفحه‌ی ۱۳۳ می‌گوید:

*حاصل آن‌که عقاید نوافلاطونی از قبیل وحدت وجود و اتّحاد عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اوّل و گرفتاری روح انسان در بندِ بدن و آلودگی به آلایش‌های مادّه و میل روح به بازگشت به وطن و مقرّ اصلی خود و راهی که برای بازگشت و اتّصال با مبدأ اوّل باید پیمود و عشق و مشاهده و تفکّر و سیْر در خود و ریاضت و تصفیه‌ی نفس و وجد و مستی روحانی و بی‌خودی و بی‌خبری از خود و از میان بردن تعیّنات و شخصیّت خود ـ که حجاب بزرگ اتّصال به خداست و عرفا در این موضوع گفته‌اند که: **وجودُكَ ذنْبٌ لایُقاسُ بِه ذَنْبٌ** ـ و فنایِ کاملِ جزء در کلّ و امثال آن عقاید و آراء، تأثیر بسیار عمیقی در تصوّف نظری اسلام نموده و در ادب ایران و عرب، سبب پیداشدن اشعار و لطایفی شده [است] که در حکم جواهر گران‌بهای ادبیّات دنیاست.*

*از چیزهای مهمّی که تصوّف از نوافلاطونی اقتباس کرده و در آن، بحث بسیار کرده و آن موضوع را پرورش داده است، مسأله‌ی **عشق به خدا**ست که صوفی آن را مدار همه‌ی جدّ و جهدهای خود قرار داد (ه) و مابقی چیزها، از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک، همه تابع این اساس شد (ه).*

*صوفی می‌خواهد با پَر عشق، به خدا برسد. بنابراین، مَطمَح نظر تصوّف از فلسفه بالاتر و برتر است؛ زیرا غایت قُصوای فلسفه و کمال مطلوبِ حکمت آن بود که انسان، **شبیه به خدا** ـ که مثال خیر و کمال و جمال است ـ بشود؛ در صورتی‌که تصوّف می‌خواهد که انسان، در ذات الاهی محو و فانی شود و با این فنا، **خدا** شود.*

پیداشدن این‌گونه افکار در تصوّف ـ که بعضی از آن‌ها صریحاً مخالف با عقیده‌ی توحید اسلامی است ـ صوفیّه را مورد تکفیر و مزاحمت فُقها و متشرّعین قرار داد و زندگی را بر آن‌ها دشوار کرد.

صوفیّه ـ که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند ـ از یک طرف، دست به تأویل و تفسیر عارفانه‌ی قرآن زده تصوّف را با اسلام توفیق دادند که (به‌طوری که در مبحث کتب و نویسندگان صوفیّه خواهیم گفت) مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم رایج شد و از طرف دیگر، متوسّل به رمز و سِر شده خود را در بیان حقایق عرفانی، به تعبیرات مخصوص مقیّد ساختند؛ به این معنی که در پرده حرف می‌زدند و کلمات را در معانیِ مَجازی و گاهی، مَجاز بسیار دور به‌کار می‌بردند و پیرَوان تصوّف را به کتمان سرّ و لب فروبستن توصیه نموده

هر که را اسرار حق آموختند مُهر کردند و دهانش دوختند

تعلیم می‌دادند!

مرشد و قطبِ وقت در راهبری پیرَوان، نهایت درجه‌ی تسلّط را به‌کار می‌برد؛ به‌طوری که هرچه **پیر** می‌گفت، بدون چون و چرا اطاعت می‌شد.

صوفیّه را به خواصّ و عوام تقسیم کردند و هر فردی را **مرشد**، به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیّات دیگر، تعلیم مخصوص و معیّنی می‌داد.

خلاصه به‌تدریج، عرفان را بسیار مرموز ساختند و هزاران اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذووجوه و مستعدّ تفاسیر گوناگون به‌وجود آوردند.

از عشق خدایی با لغات و تعبیرات عشق مَجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پختگی و دقّت نظر اهل عرفان واگذار نموده می‌گفتند:

لیک داند هر که او را مَنظَر است

کاین فغانِ این سری هم، زان سر است

حتّی عشق مجازی را هم به حکم **المَجازُ قَنطَرَةُ الحقیقة** مقبول شمردند؛ یعنی هر نوع عشقی را ـ از باب این‌که مایه‌ی ذوق و حال و حاکی از وجد و شور و مؤیّد آن‌هاست ـ مستحسَن دانستند که:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت، ما را بدان‌شَه رهبر است!

اَوحدالدّین کرمانی، از عرفای قرن ششم، گفته است:

زان می‌نگرم به چشم سر در صـورت
زیراکه ز معنی است اثـر در صـورت
این عالم صورت است و ما در صوَریم
معنی نـتوان دیـد؛ مگـر در صـورت

و نیز در صفحه‌ی ۱۵۰ می‌گوید:

در نتیجه‌ی تأثیر عـمیق فـلسفه‌ی نـوافـلاطونی و یک سـلسله مؤثّرات خارجی دیگر ـ که قریباً گفته خواهد شد[1] ـ تـصوّف بـه‌شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیّه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیش‌آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذووجـوه و مرموز ادا کنند [و] ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً، در صدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به‌وسیله‌ی تفسیر و تأویل، بـا قـرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده‌ی این مهم، به‌خوبی بـرآمـدند و پـایه‌ی تأویـل را بـه‌جایی گـذاشـتند کـه دست فـیلونِ[2] تأویل‌کننده‌ی تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد، تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده گفتند:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم!

---

۱. مرادش از قبیل عقاید بودایی و هندی است که ما قبلاً به اختصار نقل نمودیم.

۲. فیلون (Philon) تقریباً بیست سال قبل از میلاد، در اسکندریّه متولّد شـده بـعد از سـال ۵۴ میلادی، کتاب او ـ که مخلوطی است از فـلسفه‌ی افـلاطون و تـورات ـ شـهرت یـافت. مـقصود فـیلون یهودی و حکیم دیگر یهودی، آرستوبول (Aristobule) تفسیر تورات است. از جمله‌ی آراء فیلون یکی این است که: خدا یکی است و موجود مجرّد است و اوّل صادر از خدا «کلمه» است. کلمه، واسـطه‌ی بین خدا و عالَم است. روح صادر از کلمه روح عالم است. [...]

فلسفه‌ی فیلون ـ که (می‌گویند:) تأثیر بسیاری در نوافلاطونی و مسیحیّت کرده ـ تفاسیر رمزی برای تورات قائل است؛ (مثلاً) آدم را به عقل و حوّا را به حسّ و مار را به لذّت تأویـل نـموده (است)! (نقل از کتاب تاریخ تصوّف در اسلام، ج ۲)

۷. نظر دکتر غنی

خلاصه، نظر دکتر قاسم غنی و نوشته‌های او (چنان‌که مقداری از آن‌ها را ما از صفحه‌ی ۴۳ تا بدین‌جا نقل نمودیم) صریح است بر این‌که منابع مهمّ تصوّف اسلامی عبارت است از: مسیحیّت و رُهبانیّت و افکار و آداب هندی و بودایی و ایرانی و فلسفه‌ی یونان؛ مخصوصاً نوافلاطونی.

❀ ❀ ❀

در این‌جا، مناسب است که درباره‌ی بودا و فلسفه‌ی نوافلاطونی، به اختصار شرحی ذکر شود.

۸. شرحی درباره‌ی بودا و عقیده‌ی او

بودا[۱] در اواسط قرن ششمِ قبل از میلاد، متولّد شده و سرگذشت مفصّلی به اختلافاتی برای او نقل می‌کنند؛ چنان‌که شبیه آن را عرفا برای ابراهیم ادهم در کتب تراجِم احوال عرفا می‌نویسند و به قول دکتر غنی، در کتب اسلامی سرگذشت بودا به عنوان **یوذاسف و بلوهر** منتشر است که از جمله در اواخر جلد هفدهم بحارالأنوار می‌باشد.

به عقیده‌ی بودا ـ که امروز قریب پانصد میلیون از مردم چین و ژاپن و آنام و سیام و کُره و تَبّت و بیرْمانی و هند و ترکستان و غیره پیرو مذهب او هستند ـ شرّ و درد از عالم وجود، جداشدنی است و ***نجات*** *عبارت از این است که انسان به‌وسیله‌ی علم الاهی و پرهیز از گناه و صدقه و اعمال خیر و تفکّر و مراقبه، خود را از جهلی که مولّد شهوات و میل‌ها و هویٰ و هوس‌هاست آزاد سازد و به درجه‌ای از کمال برسد که در پناه رحمت کامل* ***نیروانا*** *بیارامد.*

نیروانا (Nirvana) *لغت سانسکریت [است] که شوپِنهاوِر فیلسوف آلمانی به همان معنی اصلی هندی وارد زبان‌های اروپایی ساخت. نیروانا به معنی* ***خاموش‌ساختن*** *و* ***از میان بردن*** *و* ***فناست*** *و در*

---

۱. شرح مزبور از کتاب تاریخ تصوّف در اسلام اقتباس شده است.

اصطلاحِ بودا، به معنی مرگِ به‌اراده است؛ یعنی پشت پا زدن به اَضغاث و احلامی [درست: اَضْغاثِ احلامی] که حیات و حس نامیده می‌شود و [ما آن را] به اشتباه، سعادت می‌شمریم و در پی آن دوان‌ایم...

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد:

*اوّل آن‌که **رنج** ملازم زندگی و غیرمنفکّ از آن است و این حقیقت، از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکم‌فرماست، ثابت می‌گردد.*

*دوم آن‌که علّت رنج و درد **مِیْل** است. هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است؛ زیرا خواستن در حکم سمّ مهلکی است که هزاران درد از آن زاییده می‌شود.*

*سوم آن که برای از میان بردن رنج و درد، باید به این شَبح موهومی که حیات نامیده می‌شود و به مِیْل و خواهشِ نفس ـ که منبع همه‌ی بدبختی‌هاست ـ پشت پا زد و از راه **نیروانا**، یعنی فنا و مرگ به اراده، حیات لغزنده و متغیّر را به حیات ثابت غیر متغیّری مبدّل ساخت.*

*چهارم آن‌که راه وصول به **نیروانا**، زهد کامل و فرونشاندن هر میل و خواهش است.*

*اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از **خود** جدا شد و خود را رها ساخت؛ یعنی از خودگذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد.*

[...] در طریقه‌ی بوداییان، هشت مقام است [در مأخذ: هست] (یعنی راه سلوک، عبارت از هشت منزل است)؛ همان‌طور که اهل سلوک مسلمین در طیّ طریقت، از مراحل مختلفی می‌گذرند؛ اگرچه جزئیّاتِ شروط سلوک و خصوصیّات مقامات راه با یک‌دیگر فرق دارند.

۹. شرحی درباره‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی[۱]

کلّیه‌ی فلسفه‌ای که به افلاطونیان اخیر منتسَب است و در واقع باید ***حکمت اشراقی*** *و* ***عرفان*** *نامید، مربوط بـه* ***فُـلوطینْ*** *نامی است از یونانیان مـصر کـه اصـلاً رومـی بـوده و در اسکـندریّه، درک خـدمت امونیوس ساکاس[۲] نموده و به برکت همدمی او، از فـلسفه و عـرفان بهره‌مند و خواهان آشنایی با حکمت ایرانیان و هندی‌ها گردیده و برای این مقصود، همراه گُردِیانوس[۳] امپراتـور روم ـ کـه بـا شـاپوربن‌اردشـیر ساسانی جنگ داشتـ به ایران آمد و در بازگشت، به روم رفته آن‌جا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت.*

بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند کـه از جـمله گـالیانوس[۴] امپراتور روم و زوجه‌ی او بودند. نزد مریدان و پیرَوان، مقامی ارجمند داشت و صاحب کشف و کرامت‌اش می‌دانستند. در ایـن‌که سـالک و مرتاض بوده حرفی نیست. زنـدگانی دنـیا را بـه چـیزی نـمی‌شمرد و هیچ‌گاه از کسان و خویشان و متعلّقات دنـیوی، گـفت‌وگویی بـه‌میان نمی‌آورد. از گفتن روز و ماه ولادت خـویش ـ کـه مـی‌خواسـتند عـید بگیرندـ خودداری می‌کرد [...]

فُلوطین تا دیرگاهی به تعلیم شِفاهی اکتفا نموده به تصنیف کتب نمی‌پرداخت. عاقبت به اصرار دوستان، فـلسفه‌ی خـود را در پـنجاه و چـهار رسـاله، بـه تـحریر درآورد و ***فَـرفوریوس*** *صـاحب رسـاله‌ی* ***ایساغوجی*** *ـ که از مریدان خاصّ او بودـ آن را در شش مجلّد، هـر یک مشتمل بر نُه رساله، مرتّب نمود و از این‌رو، آن تصانیف رسالات نه‌گانه نامیده شده است.*

فلوطین وحدت وجودی است؛ یعنی حقیقت را واحد می‌داند و اَحدیّت را اصل و منشأ کلّ وجـود مـی‌شمارد. مـوجودات را جـمیعاً

---

۱. نقل از سیر حکمت در اروپا، جلد نخستین، نگارش مرحوم فروغی.

۲. Ammonius Saccas.   ۳. Gordien.

۴. Gallien.

تراوِش و فَیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود، به حسّ و تعقّل و اشراق و کشف و شهود نائل می‌شود [...]

فلوطین از مبدأ و مصدر کل، گاهی تعبیر به ***احد*** *می‌کند [و] زمانی به* ***خیر*** *[و] وقتی به* ***فکر مجرّد*** *یا* ***فعل تام****؛ امّا هیچ‌یک از این تعبیرها را تمام نمی‌داند و هر تعبیر و توصیفی را مایه‌ی تحدید و تصغیر او می‌خواند که او برتر از وصف و وهْم و قیاس است؛ حتّی این‌که او را وجود نمی‌گوید و برتر از وجود و منشأ وجود می‌شمارد و می‌گوید: برای وصول به او، باید از حسّ و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی [و] کشف و شهود متوسّل شد. هرچند فکر و تعقّل نردبان عروج به سوی حقّ است؛ امّا برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدس نمی‌تواند بشود [...]*

مبدأ نخست ـ چون کامل است و بخل و دریغ ندارد ـ البتّه فیّاض و زاینده است [و] پدر موجودات و مصدر آن‌هاست. زایش می‌کند؛ هم‌چنان که خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز تراوِش می‌نماید و فرزند بلاواسطه‌ی او ـ یعنی آن‌چه بدواً از او صادر می‌شود ـ در مراتب کمال به او نزدیک است؛ امّا البتّه به پایه‌ی او نیست.

آن صادر اوّل، عقل است و عالَم معقولات (زیرا که عاقل و معقول متّحدند) و او وجود است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، مبدأ و مصدر برتر از وجود است و صوَر کلّیه (به قول افلاطون، ***مُثُل****) در این عالم‌اند و به عقیده‌ی فلوطین، نه تنها کلّیات یعنی اجناس و انواع، دارای مُثل می‌باشند؛ بلکه هر فردی از افراد محسوس، در عالم معقولات مثالی دارد.*

خلاصه، این عالم عالم نور و صفاست و معقولات با وجودِ کثرت، واحدند. هر یک همه‌اند و همه یکی هستند و عقل آن‌ها را بی‌واسطه، یعنی به اشراق و شهود درمی‌یابد. به عبارت دیگر، نخستین آیینه‌ی احدیّت، عقل است و معقولات، نخستین مظهر او می‌باشند.

این صادر اوّل، خودْ مصدر نیز هست و آن‌چه از او صادر شده، نفس است که برای ادراک معقولات، به تفکّر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد و در جنب عقل، مانند ماه است نسبت به خورشید که روشنایی از او کسب می‌نماید.

احدیّت (که او را خیر و فعل مجرّد یا مبدأ و مصدر اوّل نیز می‌خواند) و **عقل** (یا عالم معقولات که از او به وجود نیز تعبیر می‌کند) و **نفس** (یا روح) اقانیم سه‌گانه می‌باشند و هریک به قدر مرتبه‌ی خود، لاهوتی هستند. عقل واسطه‌ی میان ذات احدیّت و نفس است و نفس واسطه‌ی میان مجرّدات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) می‌باشد.

هم‌چنان که عقلِ کلّ شامل معقولات و کلّیه‌ی عقول است (مُثُل افلاطونی و صور کلّیه‌ی ارِسطو)، نفسِ کل هم، منشأ نفوس جزئیّه و شخصیّه و شامل آن‌هاست و هرچند که هر نفس، برای خود استقلال دارد، با نفسِ کل نیز متّحد است.

در هر حال، نفس مایه‌ی حیات و حرکت می‌باشد و هرچه در عالم متحرّک است دارای نفس است. به‌عبارت دیگر، نفسِ کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر یک از آن‌ها به قدر استعداد، بهره از آن یافته و به این طریق، نفوس جزئیّه صورت پذیرفته است؛ امّا جسم ـ که آخرین و ضعیف‌ترین پرتو ذات احدیّت است ـ صورتی است که در مادّه قرار گرفته است.

حقیقت اجسام همان صورت است ـ که مایه‌ی وجود آن‌هاست ـ و مادّه (هیولی) همان قوّه‌ی غیر متعیّنی است که پذیرنده‌ی صورت است. صورت جنبه‌ی وجودی جسم و مادّه جنبه‌ی عدمی آن است و بنابراین، عالمِ جسمانی مُذَبذَب بین وجود و عدم است؛ این است که دائم در تغییر و تبدیل می‌باشد و در واقع، شدن است؛ نه بودن [...]

نفس انسان از زیبایی و صورِ محسوس و معقول، نظاره و مشاهده می‌خواهد؛ امّا هنوز آرام نمی‌گیرد و بی‌قرار است و آن‌چه مطلوب حقیقی اوست، خیر یا وحدت است و به مشاهده‌ی او قانع نیست؛ بلکه وصال او را طالب و جویای اتّحاد با اوست؛ چه وطن

حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما بازگشت به آن میهن می‌باشد و سیر به سوی آن با قدم سر، میسّر نیست؛ چشم سر را باید بست و دیده‌ی دل را باید گشود؛ آن‌گاه دیده می‌شود که آن‌چه می‌جوییم از ما دور نیست؛ بلکه در خودِ ماست و این وصال یا وصول به حق، حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن بی‌خودی است. در آن حالت، شخص از هر چیز، حتّی از خود بیگانه است.. بی‌خبر از جسم و جان؛ فارغ از زمان و مکان؛ از فکر مستغنی [و] از عقل وارسته (است)؛ مست عشق است و میان خود و معشوق، یعنی نفس و خیر مطلق، واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد و این عالَمی است که در عشق مجازی دنیوی، عاشق و معشوق به توهّم در پی آن می‌روند و به وصلِ یک‌دیگر، آن را می‌جویند؛ و لیکن این عالم، مخصوص به مقام ربوبیّت است و نفس انسان ـ مادام که تعلّق به بدن دارد ـ تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فناء و عدم می‌پندارد.

الحاصل، آن عالَم دمی است و دیرْ دیر دست می‌دهد و فلوطین مدّعی بود که در مدّت عمر، چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذّت چشیده است.

۱۰. نظر محمّدعلی فروغی

خلاصه، مرحوم فروغی در جلد نخستین **سیر حکمت در اروپا** می‌گوید:

[...] *امّا این‌که آیا عرفا و اشراقیّونِ ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته یا مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند، این مسأله‌ی غامضی است*[1] *که حلّ آن ـ اگر ممکن باشد ـ محتاج به تفحّص بسیار است.*

نظر به کمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی و تصوّف مشرق‌زمین و به ملاحظه‌ی این‌که در ماه‌ی ششم

---

۱. از کلام فروغی چنین به‌دست می‌آید که احتمال این‌که عرفاء و اشراقیّون ما، در اصل، مشرب عرفان را از اسلام اقتباس نموده باشند، هیچ در بین نیست.

میلادی، جمعی از حکمای یونان ـ که از افلاطونیان اخیر بودند ـ به ایران آمدند، بعضی از محقّقین بر این شده‌اند که عرفان و تصوّف ما از آن‌منبع بیرون آمده است؛ امّا از آن‌جا که می‌دانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق، به ایران آمده و از گفته‌های دانشمندان و اشراقیّون اسلامی هم برمی‌آید که در این کشور، از دیرگاهی، حکمایی بوده‌اند که در مسلک اشراق قدم می‌زده‌اند، می‌توان تصوّر کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند.

اشاراتی [را] که بعضی از نویسندگان یونان به مرتاضین هند کرده و ایشان را حکمای عریان خوانده‌اند نیز می‌توان مؤیّد این نظر دانست.

افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوطین، بسیار بوده و بعضی از ایشان در حکمت، مقام بلند داشته‌اند؛ امّا جماعتی هم در عقاید باطنی و سرّی مبالغه کرده به اوْراد و اَذکار پرداختند؛ بلکه به طلسم و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند و معجزات و کرامات و خوارق عادت را پیشه‌ی خود ساختند.

۱۱. نظر سیّد شهاب‌الدّین نجفی

علّامه‌ی بارع و فقیه جامع آیةالله سیّد شهاب‌الدّین نجفی ـ أطال الله بقاءَه ـ از سطر اخیر صفحه‌ی ۱۸۳ تا پایان صفحه‌ی ۱۸۵ تعلیقات جلد اوّل ***إحقاق الحق*** می‌نویسند:

عندي أنَّ مصيبةَ الصوفيَّةِ عَلَى الْإسلام من **أعظم المَصائب** تهدَّمت بها أركانُه و انْثلَم بنيانُه. و ظهرَ لي بعدَ الفَحصِ الأكيد و التجوُّلِ في مضامير كلماتهم و الوقوفِ علَى ما في خبايا مطالِبهم و العُثور علىٰ مَخْبيّاتِهم بعدَ الاجتماع برؤساء فِرَقهم، أنَّ الدَّاءَ سرَى إلَى الدّين مِنْ رَهَبة النّصارَى؛ فتلقَّاه جمعٌ من العامّة، كالحَسن البصْريِّ و الشِّبْليّ و معروفٍ و طاوسٍ و الزُّهْريِّ و جُنيْد و نحوِهم، ثُمَّ سَرَى

منهم إلى الشّيعة حتّى رقىٰ شأنُهم و علَت راياتُهم بحيْث ما أبْقَوا حجَرًا علَى حجرٍ من أساس الدّين! أوَّلوا نُصوصَ الكتاب و السَّنَّةِ و خالَفوا الأحكامَ الفطريَّةَ العقليَّة و الْتزَموا بوحْدة الوجود بل الموجود و أخْذ الوجهة في العبادة و المداوَمة علی الأوراد المشحونة بالكفر و الأباطيل الَّتي لفَّقتها رؤساؤُهم، و الْتزامهم بما يُسمُّونه بالذِّكْر الخفيِّ القلبيِّ، شارعًا من يمين القلب، خاتمًا بيَساره، معبَّرًا عنه بالسَّفَر مِن الحقِّ إلى الخلق تارةً و التنزُّلِ من القوْس الصُّعوديِّ إلى النُّزوليِّ أُخْرىٰ، و بالعكس، معبَّرًا عنه بالسَّفر من الخلق إلى الحقّ و العُروج من القوْس النّزوليِّ إلى الصُّعوديِّ أُخرىٰ، فيا لله مِن هٰذه الطامّات!...

و رأيت بعضَ مَن كان يدّعي الفضلَ منهم يجعلُ بضاعةَ ترويجِ مسلكه أمثالَ ما يُعزىٰ إليهم عليهمُ‌السَّلام: «**لنا مع الله حالاتٌ فيها هو نحنُ و نحن هو!**» و ما درَى المسكينُ في العلم و التَّتبُّع و التَّثبُّت و الضبط أنَّ كتاب مصباح الشَّريعة و ما يُشبِهه من الكتب المودَعة فيها أمثالُ هٰذه المناكير، ممّا لفَّقَتْها أيادي المتصوِّفة في الأعصار السّالفة و أبقتها لنا تُراثًا... .

ثمّ إنَّ شيوعَ التَّصوّف و بناءَ الخانقاهاتِ كان في القرن الرّابع، حيث أنَّ بعضَ المرشدين من أهل ذٰلك القرن لمّا رأوا تفنُّنَ المتكلِّمين في العقايد فَاقْتبسوا من فلسفة فيثاغورس و تابعيه في الإلٰهيات قواعدَ، و انْتَزعوا من لاهوتيّات أهل الكتاب و الوَثَنيّين جُمَلًا و ألْبسوها لباسًا إسلاميًّا فجعلوها علمًا مخصوصًا ميَّزوه باسم عِلم التَّصوّف أو الحقيقة أو الباطن أو الفقر أو الفناء أو الكشف و الشُّهود، و ألَّفوا و صنَّفوا في ذٰلك كتبًا و رسائلَ. و كان الأمر كذالك إلى أن حلَّ القرنُ الخامس و ما يليهِ من القُرون، فقامَ بعضُ الدُّهاة في التَّصوُّف فرأوا مَجالًا و رَحْبًا وسيعًا لأن يَحوزوا بين الجُهَّال مقامًا شامخًا كمقام

النُّبوَّة بل الأُلوهية، باسم الولاية و الغوثية و القطبيّة بدعوى التَّصرُّف في الملكوت بالقوّة القدسيَّة، فكيف بالنّاسوت! فوسَّعوا فلسفةَ التَّصوُّف بمقالاتٍ مبنيَّةٍ علَى مزخرف التأْويلاتِ و الكشف الخَيالِيِّ و الأحلام و الأوهام، فألّفوا الكتبَ المتظافِرةَ الكثيرة ككتاب التعرُّف، و الدِّلالة، و الفصوص، و شروحه، و النَّفحات، و الرَّشحات، و المكاشَفات، و الإنسان الكامل، و عوارف المعارف [در متن: العوارف و المعارف]، و التّأْويلات، و نحوها من الزُّبُر و الأسفار المحشوَّة بحكايات مكذوبة و قضايا لامفهومَ لها الْبتَّة...

فلمّا راجَ متاعُهم و ذاع ذكرُهم و راقَ سوقُهم تشعَّبوا فِرقاً و شُعوبًا و أغفَلوا العوامَّ و السَّفَلة بالحديث الموضوع المُفترَى: **الطُّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق** ! ... عصمَنا اللهُ و إيّاكم من تسويلات نَسَجةِ العرفان و حيَكة الفلسفة و التَّصوُّف، و جعلَنا و إيّاكم ممَّن أناخ المطيَّة بأبواب أهل بيت رسول الله (صلَّى‌الله عليه و آله و سلَّم) و لم يَعرفْ سواهم؛ آمين، آمين!

۱۲. نتیجه‌ی جمیع منقولات گذشته

حاصل، از مراجعه به تاریخ و تحقیقات نویسندگانی چون آیةالله سیّد شهاب‌الدّین نجفی و دکتر طٰهٰ حسین مصری و فروغی و حتّی از معتقدین و علاقه‌مندان سرسخت به تصوّف و عرفان، چون دکتر غنی و لا اقل ده‌ها نویسنده‌ی دیگر، چنین به دست می‌آید که: **تصوّف** (زائد از معنی **زُهد** صحیح و **تهذیب** نفس) را در اسلام، تقریباً عوامل و فرهنگ‌های **خارج از اسلام** به‌وجود آورده است. پس این امر ما را در صدق این قبیل سخنان بزرگان صوفیّه و عرفا:

تصوّف و بالأخص توحیدِ عرفانی عبارت است از باطن و مغز قرآن و لبّ و عصاره‌ی احادیث و نتیجه‌ی کشف و شهود است که

اولیاءالله، از راه تصفیه‌ی باطن و تزکیه‌ی نفس و ریاضت، مستحقّ این موهبت الاهی شده و مورد خواطر ربّانی و ملکی گشته‌اند

و به گفته‌ی بعضی: ***ایضاً مقتضای برهان و دلیل عقلی است*** تحقیقاً و شدیداً به شک می‌اندازد؛ چون آنان را معصوم از خطا و اشتباه نمی‌دانیم.[۱]

باری، این‌امر موجب می‌شود که ما خودمان، برای روشن‌شدن مطلب توحید ـ که عمده‌ی هدف کتاب ما و هدف نهایی و مشترک طریقه‌ی عرفاء و صوفیان است ـ در مدارک آنان از [قبیل] مکاشفات و دلیل و برهان عقلی و دلیل نقلی (قرآن و احادیث) به یاری خداوند متعال، تحقیق و رسیدگی عمیقی بنماییم تا حقیقت را یافته [باشیم] و دانسته از آن پیروی کنیم و به‌زودی ـ إن شاءالله تعالیٰ ـ در این مرحله وارد خواهیم شد.

❀ ❀ ❀

و اینک، به جهت توسعه‌ی اطّلاعات در اطراف و امور تصوّف، قبلاً به ذکر مطالبی می‌پردازیم و در مطلب نهم (بلکه دهم) به مقصود اصلی کتاب وارد می‌شویم.

---

۱. و چگونه در صدق دعاوی و گفتار بزرگان عرفاء، به شکّ و شبهه نیفتیم؛ با این‌که فقهاء هم ـ که همیشه حامی و حافظ دین بوده‌اند و جز اخذ معالم و تعالیم دین و نشر آن‌ها، همّی نداشته‌اند ـ نوعاً در هر زمان، با توحید آنان مخالفت ورزیده‌اند؟ حتّی شخصیّت جامع معقول و منقول آیة الله العظمیٰ **علّامه‌ی حِلّی** رضوان‌الله‌علیه ـ که دارای بیست و چهار تألیف، به‌خصوص در فنّ فلسفه و منطق بوده و مجموعاً بیش از پانصد تألیف، در فنون مختلف اسلامی داشته است ـ در کتاب **کشف الحقّ و نهج الصّدق و الصّواب** (در مبحث خامس از مسأله‌ی ثالثه) درباره‌ی توحید عرفا و صوفیّه یعنی وحدت موجود، صریحاً حکم به کفر و الحاد می‌نماید.

مطلب یکم، دلیل پیش‌رفت تصوّف در اسلام

بنابر آن‌چه گذشت ـ که فرهنگ‌ها و عوامل خارجی منشأ عمده‌ی پیدایش تصوّف اسلامی شده است (نه تعلیمات و فرهنگ خود اسلام) ـ این سؤال پیش می‌آید: پس چه شد که در جمیع اعصار، تصوّف بین مسلمین، انتشار و رواج کامل پیدا نموده است؟

دکتر غنی در کتاب تاریخ تصوّف در اسلام (از صفحه‌ی ۱۷۴، ج ۲) می‌نویسد:

امّا دلیل واقعی انتشار تصوّف و تعلیل طبیعی آن [سخنی] است که ابن‌الجوْزی[1] می‌گوید:

سبب اقبال مردم به تصوّف این است که مدح زهد در نفوس جای‌گزین شده بوده است و پارسایی را بزرگ‌ترین چیزها می‌شمرده‌اند و چون صورت ظاهرِ صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز کلام آن‌ها را لطیف و رقیق دیدند، به آن‌ها گرویدند؛ در حالی‌که روش قدماء برخلاف صوفیّه، خالی از خشونت و خشکی نبوده است؛ به‌اضافه تصوّف هم ظاهرش آراسته به پاکیزگی و تعبّد و زهد است و هم باطناً راحتِ طبع می‌بخشد و آن خشکی را ندارد که از سَماع و امور ذوقی جلوگیری کند.

دیگر از علل محبوبیّت صوفیّه و انتشار تصوّف آن است که: این فرقه در اوّل امر، از آن‌هایی که سرگرم کارهای دنیا هستند، احتراز می‌جُستند.

سپس دکتر غنی می‌گوید:

*خلاصه‌ی حرف ابن‌جوزی این است که نقطه‌ی حسّاس در ذهن مسلمین قرون اوّل اسلام، **زهددوستی** بوده [است و] صوفیّه آن نقطه‌ی حسّاس را یافته‌اند؛ به‌اضافه، خشونت ظاهری فقهاء سبب گرایش مردم*

---

۱. ابوالفرج عبدالرّحمان‌بن‌الجوْزي بغدادي متوفّیٰ در سال ۵۹۷ در کتاب **تلبیس ابلیس**، صفحه‌ی ۱۷۶، چاپ مصر.

به تصوّف شده است.

مهم‌ترین علّت پیش‌رفت تصوّف این است که: ***تصوّف با قلب و احساسات کار دارد نه با عقل و منطق!*** *و بدیهی است که عقل و منطق سِلاح خواصّ است [و] اکثر مردم از به‌کاربردن آن عاجزند و ملول می‌شوند. نقطه‌ی حسّاس انسان قلب اوست و سخنی پیش‌رفت کلّی می‌کند که ملایم با احساسات و موافق با خواهش‌های قلب باشد.*

بـا عـاقلان بگـوی کـه اربـاب ذوق را

عشق است ره‌نمای؛ نه اندیشه رهبر است

صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیه‌ی قلب و زدودن زَنگار آن می‌خواهد. [او] با عشق سر و کار دارد و اگر به استدلال هم می‌پردازد، با قلب و احساس استدلال می‌کند؛ نه با کلّه و فکر. آن‌چه را که فقیه خشک و عالم موشکاف با خشونت و کُندی باید به آن برسد، صوفی با پَر عشق و مدد ذوق و نیروی شور و شوق می‌خواهد از آن بگذرد و بالاتر رود و ***آن‌چه اندر وهْم ناید آن شود.***

چون مذهب صوفی ***عشق*** *و مایه‌ی او* ***ذوق*** *و* ***احساس*** *است، کلامش رقیق و لطیف و مؤثّر می‌شود. این است که زبان تصوّف، مانند نغمات دلکَش موسیقی، خوش‌آهنگ و دل‌پذیر شده است.*

(تا این‌که در صفحه‌ی ۱۷۶ می‌گوید:)

حاصل آن‌که یکی از علل مهمّ شیوع تصوّف، زبان ادبی دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذّاب پرورانده و با عشق و شور، مردم را متأثّر ساخته و احساسات و عواطف رقیق آن‌ها را برانگیزانده است.

مؤلّف می‌گوید: امور ذیل را می‌توان در پیش‌رفت تصوّف در میان مسلمین مؤثّر دانست:

الف: (چنان‌که از سخنان دکتر غنی معلوم شد) موافقت کلام صوفی با ذوق و احساسات مردم؛ چونان نغماتِ دِلکَش موسیقی- که خوش‌آهنگ و

دل‌پذیر است ـ به‌ویژه چون غالباً با اشعار و غزلیّات ادا می‌شود.

ب: تقیّد به زهد و آداب و دستورات شرع در بدایت امر که اهل ایمان را به خود متوجّه می‌سازد.

ج : وارستگی از جمیع قیود و تکالیف پس از رسیدن به حدّ کمال؛ جز برای کسانی که مبعوث به رسالت و مأمور به تربیت خلق می‌شوند.

د : دعوی حصول مکاشفه و وصول به حقیقت از سلوک طریقت تصوّف و به عبارت دیگر، دعوی کشف اسرار ناگفتنی [ای] که تا کسی به راهِ آنان سلوک نکند، آن اسرار [را] نخواند و نبیند.

پیداست که این‌گونه دعاوی، در پاره‌ای از نفوس، تأثیر عجیبی نموده و بر اثر حسّ **کنجکاوی** و یا از جنبه‌ی **خودخواهی** و برای دارا شدن **امتیازی** در اجتماع، به طرف این هدف مجهول، کشانده می‌شوند.

ه: دعوی کرامات و امور خارق عادات برای مشایخ و رهبران طریقت.

و : دعوی مطابقت اصول تصوّف با قرآن و حدیث.

ز : دعوی بعضی اعاظم و اکابر به این‌که سلوک علمی نیز ما را به توحید تصوّف مؤدّی می‌باشد.

ح : سیاست و یا اعتقاد و تمایلِ بعض خلفاء و حکّام به تصوّف.

راجع به هریک از امور و دعاوی مذکور، ضمن این کتاب، شرحی دیده خواهد شد ـ إن‌شاءالله تعالیٰ ـ جز امر اوّل (که به وضوح و به آن‌چه از کلام دکتر غنی در صفحه‌ی قبل گذشت، اکتفا می‌شود) و نیز امر اخیر (که از تتبّع در تاریخ به دست می‌آید).

مطلب دوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی شریعت

شریعت (از نظر محقّقین عرفاء و صوفیّه) وسیله‌ی کمال سالک است و چون سالک به مرتبه‌ی کمال و شهود و وصول به حق رسید، تکالیف شرعیّه از او ساقط است.

خدا را یافتم؛ دیدم حقیقت برون رفتم من از قید شریعت!

مگر کسی که مبعوث به رسالت و مأمور به تربیت خلق گردد که از جهت ارشاد و تعلیم و تربیت و تکمیل دیگران، باید باز آداب و قوانین شرع را رعایت نماید. پس سالک- مادام که به مقام وصول به حقّ و فناء في الله نرسیده- باید کاملاً مقیّد به احکام اسلام و آداب شرعیّه باشد و از آن به‌بعد، آزاد است.

۱. ملّای رومی در دیباچه‌ی جلد پنجم مثنوی می‌گوید:

*شریعت هم‌چون شمعی است که راه می‌نماید. بی آن‌که شمعی به‌دست آری، راه رفته نشود و کاری کرده نگردد. چون در راه آمدی، این رفتن تو **طریقت** است و چون به مقصود رسیدی، آن **حقیقت** است؛ جهت آن‌که فرموده [در مأخذ: و جهت این، گفته]اند:* **لَوْ ظهرَتِ الحَقائقُ بطَلَت الشَّرایعُ!** *هم‌چنان که مسی زر شود و یا خود از اصل، زر بوَد، او را نه به علم کیمیا حاجت است (که آن شریعت بود) و نه خود را در کیمیا مالیدن که (آن طریقت است)؛ چنان‌که گفته‌اند:* **طلبُ الدَّلیل بعدَ الوُصول إلَی المدْلول قبیحٌ، و ترکُ الدَّلیل قبلَ الوصولِ إلَی المدلول مَذمومٌ.**

حاصل آن‌که: **شریعت** *هم‌چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و* **طریقت** *استعمال‌کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و* **حقیقت** *زر شدنِ آن مس! بعضی به علم کیمیا شادند که ما این علم را می‌دانیم و عمل‌کنندگان کیمیا به عمل شادند که ما چنین کار می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان، به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عملِ کیمیا آزاد شدیم و ما عُتقاء اللهایم.* **﴿کُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَیْهِمْ فَرِحونَ﴾.**

یا مثال **شریعت** *هم‌چون علم طبّ آموختن است و* **طریقت**، *پرهیزکردن به‌موجب علم طبّ و دارو خوردن و* **حقیقت** *صحّت‌یافتن، صحّت ابدی و از آن هر دو، فارغ شدن.*

چون آدمی از این حیات مُرد، شریعت و طریقت هر دو از او منقطع شد [و] حقیقت ماند؛ [حقیقت] اگر دارد، نعره می‌زند که: ﴿یا لَیْتَ قَوْمي یَعْلَمونَ * بِما غَفَرَ لي رَبّي (و جَعَلَني مِنَ الْمُکرَمین)!﴾ *و اگر حقیقت ندارد، نعره می‌زند:* ﴿یا لَیْتَني کُنْتُ تُرابًا!﴾، ﴿یا لَیْتَني لَمْ أُوتَ کِتابِیَه * و لَمْ أدْرِ ما حِسابِیَه! * یا لَیْتَها کانَتِ الْقاضِیَةَ! * ما أغنیٰ عَنّي مالِیَه * هَلَكَ عَنّي سُلْطانِیَه!﴾ *شریعت، علم است؛ طریقت عمل و حقیقت، الوصول إلی الله.* ﴿فَمَنْ یَرجو لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً و لایُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّه أحَدًا﴾.

و در جلد سوم مثنوی، صفحه‌ی ۳۶ می‌گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مَرد
گشت دلّاله به پیش مَرد، سَرد
چون به مطلوبت رسیدی ـ ای ملیح ـ
شد طلبکاریّ عِلم، اکنون قبیح
چون شدی بر بام‌های آسمان
سرد باشد جست‌وجوی نردبان
جُز برای یاری و تعلیم غیر
سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آینه [یْ] روشن که شد صاف و جلی
جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان، خوش نشسته در قبول
زشت باشد جُستن نامه و رسول

داستان مشغول‌شدن عاشق به عشق‌نامه خواندن و مطالعه کردن عشق‌نامه در حضور معشوق و معشوق آن را ناپسندداشتن که: طَلبُ الدَّلیل عندَ حُصول المدلولِ قَبیحٌ؛ و الاشتغالُ بِالعِلمِ بعدَ الوصول إلَی المَعْلوم مَذمومٌ:

آن یکی را یار پیش خود نشانْد
نامه بیرون کرد و پیش یار خواند

بـــیت‌ها در نـــامه و مـــدح و ثـــنا
زاری و مسکـــــینی و بس لابــــه‌ها
گـریه و افـغان و حـزن و درد خـویش
خـــواری و بـیزاری نـاأهـل و خـویش
دوری و رنـــجوری از هـــجران دوست
ذکر پیغام و رسـول از مـغز و پـوست
هم‌چنان می‌خوانـد بـا مـعشوق خَـود
تـــاکـه بـیرون شـد ز حـدّ و از عـدد
گفت معشوق: این اگر بـهر مـن است
گاهِ وصل، این عُـمْر ضـایع‌کردن است
من به پیشَت حاضر و تـو نـامه‌خوان؟!
نـیست ایـن، بـاری، نشـان عـاشقان

۲. شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تـــبَه گـــردد ســـراســـر مـــغز بـادام
گـرش از پـوست، بِـخْراشـی گـه خـام
ولی چون پُخته شد، بی‌پوست نیکوست
اگـــر مـغزش بـرآری، بـرکَنی پـوست
شـریعت پـوست، مـغز آمـد حـقیقت
مـــیان ایـــن و آن بـــاشد طـــریقت
خـلل در راه سـالک، نـقص مـغز است
چو مغزش پُخته شد، بی‌پوست نغز است
چو عارف، بـا یـقین خـویش پـیوست
رسیده گشت مـغز و پـوست بشکست
وجـــــودش انـــدرین عـــالم نـــپاید
بُــــرون رفت و دگــــر هــرگز نـــیاید

۳. لاهیجی در شرح اشعار فوق (از صفحه‌ی ۲۰۷) می‌گوید:

بدان که نزد محقّقان، غرض از شرایع و اَعمال و عبادات ظاهره و باطنه، قرب و وصول به حقّ است و روندگان و سالکان راه الٰهـ چون به وسایل عبادات و متابَعت اوامر و نواهی، به نهایت کمالِ **«فإذا أحببتُه كُنتُ سمْعَه و بَصَرَه و رِجْلَه و يَدَهُ و لِسانَه»** *وصول می‌یابند و به مرتبه‌ی محبوبی می‌رسند ـ به دو قِسم می‌شوند:*

قسم اوّل: آن‌هایند که نور تجلّی الاهی ساتر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت، محو و مستغرِق شدند و از آن استغراق و بی‌خودی، مطلقاً بار دیگر، به ساحل صحو[1] *و مرتبه‌ی عقل باز نیایند، چون مسلوب‌العقل گشتند، به اتّفاق اولیاء و علماء، تکالیف شرعیّه و عبادات از این‌طایفه ساقط است؛ چه تکالیف بر عقل است و ایشان را* ***والهان*** *طریقت می‌گویند.*

گفت لقمان سَرخسی کای اِلٰه
پیرم و سرگشته و گم‌کرده‌راه!

بنده‌ای بس غم‌کش‌ام؛ شادی‌م بخش
پیر گشتم؛ خطّ آزادی‌م بخش

بنده چون شد پیر، دل‌شادش کنند
پس خطاش بدْهند و آزادش کنند

هاتفی گفت: ای حَرم را خاصِ خاص
هرکه او از بندگی خواهد خلاص،

محو گردد عقل و تکلیفش به هم
تَرک گیر این هر دو را، در نِه قَدم!

گفت: الاهی! من تو را خواهم مُدام
عقل و تکلیف‌ام نباید؛ والسّلام

پس ز تکلیف و ز عقل آمد بُرون
پای‌کوبان دست می‌زد در جُنون!

گفت: اکنون من ندانم کیستم
بنده باری نیستم؛ پس چیستم؟!

---

۱. **صَحْو** در اصطلاح عرفاء، هوشیاری و بازگشت به احساس، بعد از بی‌خودی است!

بندگی شد محو [و] آزادی نماند
ذرّه‌ای در دل غم و شادی نماند
من ندانم تو منام یا من تویی
محو گشتم در تو و گم شد دویی!

و قسم دوم: آن طایفه‌اند که ـ بعد از آن‌که مستغرق دریای وحدت گشته‌اند و از هستی خود، فانی شده و به بقاء حق، باقی گشته ـ ایشان را از آن استغراق توحید و سُکر، به جهت ارشاد خلق، به ساحل **صحو بعد المحو** *و* **فرق بعد الجمع** *فرود آورده‌اند و این گروه ـ چنان‌که در بدایت امر، قیام به ادای حقوق شرعیّه از فرایض و نوافل نموده‌اند ـ در نهایت نیز هم‌چنان می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعیّه و عبادات، دقیقه‌ای فروگذاشت نمی‌فرمایند و دست از وسایل و وسایط باز نمی‌دارند؛ چه حکمت‌های بی‌نهایتِ ظاهری و باطنی در ضمن آن مشاهده فرموده‌اند و به* **عین الیقین** *دیده و آن‌چه دیگران را گمان است ایشان را یقین است.*

و این قسم اخیر باز به دو قسم می‌گردند:

ـ یک‌قسم آنان‌اند که از مرتبه‌ی وحدت و جمع، چون به مقام فرق و کثرت می‌آیند، به ظهور آثار کثرت از آن وحدت و جمع، محتجب می‌شوند و باز رعایت آن وسایل عبادات و اذکار و اوقات **کما هو حقُّه** *مَرعی می‌باید داشت تا باز آن حال بر ایشان ظاهر گردد و* **الصّوفیُّ ابنُ الوقت** *این جماعت‌اند؛ زیرا که در حکم وقت‌اند و مقام تَلوین دارند.*

هست صوفیّ صفاجو ابن وقت
وقت را هم‌چو [ن] پدر بگرفته سخت

و به اتّفاق همه، البتّه ایشان را رعایت تمام به مراسم شرایع و عبادات از دو وجه می‌باید نمود: یکی آن‌که تا خود از آن مرتبه‌ی تَلوین و احتجاب به مقام تمکین رسند؛ دوم آن‌که هدایت و ارشاد مسترشدان توانند نمود و از این دو جهت، اوامر و نواهی از ایشان ساقط نیست و اگر مبتدیان از یک‌جهت، مکلّف و مأمورند، ایشان از دو جهت مکلّف‌اند.

پس فـــزایـد در جـهاد و کـوششْ او
تـا کـه بـیند هـر زمـانی، وصـلِ هـو
هـــرکسی ز انـــدازه‌ی روشـــن‌دلی
غـــیب مـــی‌بیند بـه قـدر صـیقلی

(تا این‌که می‌گوید:)

ـ و قسم دیگر آن‌هایند که ایشان را بعد از استغراق توحید و وصول، از مرتبه‌ی ***جمع و اطلاق*** *به مقام* ***جمع الجمع*** *و* ***بقاء بعد الفناء****، به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد مسترشِدان فرستاده‌اند و از غایتِ کمال که دارند، کثرت ایشان حاجبِ وحدت نیست و وحدت ایشان حاجب کثرت هم نیست و پیوسته در مقام انکشاف حقیقتِ* **﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** *متمکّن‌اند و سلاطین ممالک تحقیق و تمکین‌اند و با وجود این‌همه کمال و قرب و یقین تام، به حکمِ* **«يا عليُّ، لَأَن يهديَ اللهُ بكَ رجلًا واحدًا خيرٌ لك من الدُّنيا و الآخِرة و ما فيها ـ و في روايةٍ: ـ خيرٌ لكَ ممَّا تطلُعُ الشَّمسُ و تَغرُب»**، *مِن عندِ الله مأمورند به ادای عبادات ظاهره و باطنه و اقامه به مراسم حقوق اوامر و نواهی و احکام شرعیّه، به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران و با وجود محبوبیّت حقّ و کشف مطلق، یک سر مویی تجاوز از جادّه‌ی شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب* **«أفَلا أكونُ عبدًا شَكورًا؟»** *علی الدّوام در مقام انقیاد و اطاعت‌اند.*

جمع صـورت بـا چـنین مـعنیّ ژَرف
نیست ممکن جز ز سـلطان شگـرف
در چـــنین مســـتی، مُـراعـات ادب
خـود نـباشد ور بـود، بـاشد عـجب
چون به مطلوبت رسیدی ـ ای ملیح ـ
شـد طـلب‌کاریّ عِـلم اکـنون قـبیح
جـــز بـــرای یـــاری و تـــعلیم غـیر
ســـرد بـاشد راه خـیر از بـعد خـیر

(تا این‌که در صفحه‌ی ۲۱۰ و ۲۱۱ می‌گوید:)

(متن:) **چو عارف با یقین خویش پیوست:** *در اصطلاح صوفیّه،* **عارف** *کسی را می‌نامند که به‌طریق حال و شهود، مشاهده‌ی ذات و صفات و اسماء الاهی نموده باشد و* **معرفت** *حالی است که وی را از آن شهود، حاصل می‌گردد و* **عالِم** *آن است که به علم‌الیقین مطّلع بر این معنی شده باشد؛ نه به طریق شهود؛ یعنی هرگاه که عارفِ صاحبِ شهود با یقینِ خویش ـ که مقام وحدت و کشف حقیقی است ـ پیوندد، بار دیگر از آن‌حال، محتجِب نشود ـ اعمّ از آن‌که مجذوب مطلق گشته در مقام سُکر و بی‌خودی بماند یا آن‌که [او را] به مقام صحو و مرتبه‌ی جمع الجمع، به جهت ارشاد و هدایت دیگران، بیاورند؛ فأمّا اصلاً از مشهدِ تحقّق و مشاهده‌ی وجه واحد مطلق، محجوب نگردد (و الّا کامِل مِن کلِّ الوجوه نخواهد بود).*

رسیده گشت مغز و پوست بشکست؛ *یعنی چون عارف بدین‌مقام استغراق توحید و مرتبه‌ی جمع، وصول یافت و به ظهور احکام کثرات و تعّینات، از مشاهده‌ی وحدت و اطلاق، محجوب نمی‌گردد، مغز ـ که حقیقت و کشف حقیقی است ـ رسیده و به جهت کثرت پوست ـ که شریعت می‌خواهد که آلت و وسیله‌ی وصول حقیقت و معرفت بود ـ بشکست و مغز از پوست جدا گردد. اگر مجذوب مطلق صاحب سُکر و فناست، مطلقاً تکالیف شرعیّه بر او نماند و اگر چنان‌چه از کاملان است ـ که در قسم سوم، ذکر ایشان رفت ـ هر چند از جهت ارشاد غیر، مأمور و مکلّف به احکام شرعیّه‌اند و امر و نهی، از ایشان ساقط نمی‌گردد؛ فأمّا چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده‌اند، از جهت تکمیل نفس خود، محتاج به رعایت وسایل نیستند.*

(تا این‌که بعد از ذکر اشعاری، می‌گوید:)

چون طایفه‌ای که از مرتبه‌ی اطلاق و جمع، به مقام تفرقه و تقیّد نیایند، تکلیف رعایت مراسم احکام شرعیّه بر ایشان نیست، فرمود که (متن):

وجودش اندر این عالم، نپاید بُرون رفت و دگر، هرگز نیاید

یعنی وجود عارفِ واصلِ صاحب تحقیق در این عالمِ تفرقه و کثرت و احکام ظاهره نمی‌پاید و قرار نمی‌گیرد و اگر چنان‌چه گاهی ـ به حسب جامعیّت و ظهورات که کُمّل را هست ـ در عالم تفرقه بیاید، باز، موج بحر تجلّیِ الاهی او را از ساحل تفرقه به غرقاب جمع و وحدت اطلاقی می‌اندازد و از رعایت آداب و احکام تفرقه و اقامت به مراسم عبودیّت، خلاصی می‌دهد و از این عالم تفرقه، به جذبات الاهی، به نوعی بیرون رفت که دیگر هرگز از درون سراپرده‌ی اجلال در مشاهده‌ی جمال ذوالجلال، به فضای امکان و تفرقه بیرون نمی‌آید.

چون تجلّی کرد اوصاف قدیم
پس بسوزد وصف حادث را گلیم
اندر استغنا، مراعات نیاز
جمع ضدّیْن است؛ چون گِرد و دراز
حاصل اندر وصل چون افتاد مَرد
گشت دلّاله بـه پیشِ مرد سرد
چون شدی بر بام‌های آسمان
سرد باشد جست‌وجوی نردبان
پیش سلطان، خوش‌نشسته در قبول
زشت باشد جُستنِ نامه و رسول

۴. شبستری می‌گوید:

ولی تا با خودی، زنهار زنهار
عبارات شریعت را نگه دار!
که رخصت، اهل دل را در سه حال است
فنا و سُکر پس دیگر دَلال است

۵. خلاصه‌ی بیان شارح:

تا زمانی‌که سالک با خود باشد و عقلش برقرار بوَد، الفاظ و عباراتی که مخالف شرع باشد نمی‌توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده‌اند و منع افشاء اسرار کرده‌اند.

و می‌گوید:

*ارباب طریقت را سه حالت است که در آن حالات، معانی که بر ایشان منکشف شده ـ به هر عبارات و الفاظ که تعبیر نمایند ـ رخصت داده‌اند؛ چو ایشان در آن حالات، اختیار خود ندارند و مغلوب تجلّی الاهی‌اند و این حالات به طریق کشف و وجدان حاصل می‌شود و آن‌ها را **مَواجید** می‌نامند؛ یعنی به وجدان حاصل شده؛ چو مواجید جمع موجود است و موجود، یافته شده را می‌گویند و آن‌ها فناء [و] سُکر [و] دَلال است.*

***فناء** حالتی است برای سالک که در آن، هستی مجازی او و جمیع کَثرات در پرتو نور تجلّی ذاتی، بالکل محو و نابود گردد و این حالت را جمع نیز می‌نامند؛ زیرا جمیع کثرات در این تجلّی، رنگ وحدت گرفته واحد شده‌اند و در این حالت، هرچه از سالک استماع افتد، به حقیقت گوینده‌ی آن حقّ است؛ چو هستی سالک در میان نیست. و در این مقام بوده گفتار بایزید بسطامی که فرمود:* **لا إله إلّا أنا فَاعْبدوني و سُبْحاني! ما أعْظَمَ شَأْني!**

*و امّا حالت **سُکر** از فناء اَنزل است و آن این است که سالک به مشاهده‌ی محبوب که رسید، در باطن وی فَجأةً فرح و انبساط و نشاط به نوعی درآید که او را حیرت و وَله مستولی شود؛ حواسّ او از محسوسات غافل گردد [و] عقلش مغلوب عشق شود و از غایتِ بی‌خودی، نداند که چه می‌گوید و این حالت را سُکر گفته‌اند؛ به جهت آن‌که اوصاف مذکوره، به سکر ظاهری می‌ماند.*

*و امّا حالت **دَلال** ـ که از سکر نیز انزل است ـ اضطراب و قَلَق را می‌گویند که در جلوه‌ی محبوب، از غایت عشق و ذوق، به باطن سالک می‌رسد و هر چند در آن‌حال به مرتبه‌ی سکر، بی‌خود نیست، فامّا اختیار خود نیز ندارد و از شدّت اضطراب، هرچه بر دل او در آن‌حال لایح می‌شود، بی‌اختیار می‌گوید.*

۶. دکتر غنی (از صفحه‌ی ۱۸۳ جلد دوم تاریخ تصوّف) می‌نویسد:

*عارف عمل **قلب** را بر عمل **اعضاء** و **جوارح** ترجیح می‌دهد و*

البتّه در عین‌حال، غالباً عمل جوارح را هم ترک نمی‌کند؛ ولی اساس را عمل قلب می‌داند.

بعبارةٍ اُخریٰ، صوفی می‌گوید: عضوِ مخصوصِ حیات دینی **قلب** *است و بس! و سایر اعضاء و جوارح، اعضای واقعی حیات دینی نیستند. بهترین اعمال آن است که دل را برانگیزد و این است علّت آن‌که غالب بزرگان صوفیّه سَماع را وارد حق دانسته و آن را معمول می‌داشته‌اند.*

ذوالنّون مصری گفته: سَماع وارد حقّ است که دل‌ها بدو برانگیزد؛ هرکه به حق بشنود، به حق راه یابد و هرکه به نفس بشنود، در زندقه افتد. شِبلی گفته است: **السَّماعُ ظاهرُه فتنةٌ و باطنُه عِبرة.**

از حکایاتی که از ابوسعیدِ ابوالخیر روایت کرده‌اند یکی این است که: هم در آن‌وقت که شیخ ما (یعنی شیخ ابوسعید) به قاین بود، امامی دیگر بود آن‌جا، سخت بزرگوار؛ او را خواجه امام محمّد قاینی گفتندی. چون شیخ ما آن‌جا رسید، او به نزدیک شیخ آمد به سلام و بیش‌تر اوقات، در خدمت شیخ بودی و به هر دعوتی که شیخ را بردندی، او به موافقت شیخ، حاضر آمدی و به سماع بنشستی.

روزی بعد از دعوت، سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله‌ی جمع در آن‌حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد. مؤذّن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ هم‌چنان در حال بود و جمع در وجد؛ ***رقص می‌کردند و نعره می‌زدند!*** *و در میان آن حالت، امام محمّد قاینی گفت: نماز! نماز! شیخ ما گفت:* ***ما در نمازیم*** *و هم‌چنان در رقص بودند! امام محمّد ایشان را بگذاشت و به نماز شد.*[۱]

و یکی از بهترین وسایل پی‌بردن به این‌که صوفی تا چه اندازه عمل قلب، یعنی شور و عشق و وجد را بر عمل اعضاء و جوارح، یعنی به‌جا آوردن ظواهر شرع ترجیح می‌دهد، مطالعه‌ی شرح زندگانی مولانا جلال‌الدّین رومی و ممارست در اشعار پرمعنی و شورانگیز اوست.

---

۱. از کتاب اسرار التوحید (صفحه‌ی ۱۸۶) نقل شده است.

۷. و در صفحه‌ی ۱۸۶ می‌گوید:

حاصل آن‌که صوفی پخته مِیْل ندارد خود را به زنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مصنوعی اجتماع و اخلاق مصنوعی عرفی مقیّد سازد و هیچ‌گاه به آسانی، زیر بار آن‌چه که مردم به حکم عادت و تقلید، بد یا خوب می‌دانند نمی‌رود و خود را برتر از هر بدی و خوبی می‌شمرد و هیچ‌وقت با ترازوی عقل و عرف عامّه، اعمال خود را نمی‌سنجد؛ بلکه گاهی فلسفه [ای]هم ترتیب می‌دهد که فرع برعقیده‌ی وحدت وجود است و آن این است که می‌گوید: دنیا نمودی است و بس! و هیچ‌حقیقتی و واقعیّتی ندارد و بر عارف است که نسبت به جمیع شؤون این‌وجود موهوم، مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد.

یک‌دسته از صوفیّه ـ که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند ـ به نام **ملامتیّه** *معروف‌اند و مطالعه در اخلاق و احوال آن‌ها، انسان را به یاد* **کلْبیّون** *یونان می‌اندازد؛ زیرا مانند* **دیوجانِس** *و امثال او، رندی و لاأُ بالی‌گری و بی‌اعتنایی آن‌ها به دنیا و اهل آن، به نهایت درجه است.*

این‌ها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی، برخلاف عامّه باشند؛ به‌طوری‌که مردم از آن‌ها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع شوند. حتّی گاهی برای این‌که مورد ملامت خلق گردند، خجلت‌انگیزترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند، می‌خواسته‌اند که مردم آن‌ها را تارک شرع بپندارند. خلاصه، می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حسّ لاأُ بالی‌گری و بی‌اعتنایی آن‌ها نسبت به خلق و قضاوت آن‌ها مورد پیدا کند.

ملامتیّه *در همه‌ی ممالک اسلامی پراکنده بودند؛ مخصوصاً در آسیای وسطیٰ و بالاخص در خراسان ـ که مرکز آن‌ها محسوب می‌شده است ـ و گاهی از آن‌ها به* **دیوانه‌ی عاقل** *یا* **عابد مبتدع** *تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فِرق معروف ملامتیّه، فرقه‌ی* **قلندریّه** *است.*

البتّه، همه‌ی افراد ملامتیّه مردمان راست‌گویی نبوده‌اند و اشخاص **بد نام‌کنِ خیلِ نکونامی چند** *در بین آن‌ها بوده که منظورشان از پیروی ملامتیّه، شهوت‌رانی و دنائت بوده؛ ولی از طرف دیگر، مردمان*

*متین وارسته‌ی صاحب‌دلِ باشهامتی نیز بوده‌اند که از شهرت‌یافتن به خوبی و زهد و ورع، گریزان بوده و **الشُّهرة آفة** را به‌کار می‌بسته‌اند و می‌خواسته‌اند به **عدم تقویٰ** و **می‌خوارگی** و **ترک شرع** معروف شوند که از راه سیْر و سلوک خود و زندگی درونی صوفیانه باز نمانند.*

۸. و در صفحه‌ی ۱۷۷ می‌گوید:

البتّه با وجود اشتراک در مبادی و اصول، مناسبات افراد صوفیّه با دیانت اسلام، به مقتضای زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق می‌کرد. بعضی کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نموده جزئیّات احکام و آداب شرع را فرونمی‌گذاشتند؛ بعضی دیگر از الف تا یا، مخالف عقیده‌ی اهل ظاهر بودند و در چشم عامّه، فقط اسماً معتقد به خدا و رسول بودند.

به‌طور کلّی، ظواهر شریعت و اعمال صوری، در چشم صوفی، ارزشی ندارد؛ زیرا لسان حالش این است که: تا پیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض می‌کند ممکن است، چرا باید وقت خود را به ظاهر و صورت و توسّل به راه‌های غیرمستقیم هدر داد؟! به اضافه، شرع وسیله‌ای است برای رسیدن به حقّ! همین‌که عارف به حقّ و حقیقت رسید، دیگر احتیاجی به این ظواهر ندارد و هر توسّل و تشبّثی عبث است. مولانا جلال‌الدّین رومی در موارد متعدّده در کتاب مثنوی، به اَشکال مختلف، این موضوع را پرورانده [است].

۹. و در صفحه‌ی ۳۸۶ می‌گوید:

بزرگان صوفیّه گفته‌اند:

*چون سالک در خدا فانی شود، با او متّحد می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعیّنات قطره‌بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید: **من‌ام دریا** و در این حال است که هر تکلیفی از عارف **سلب** می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به‌جاآوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلّف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست؛ حتّی برای عارف واصل، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است!*

مؤلّف می‌گوید: قول به فَراغ از تکالیف شرعیّه پس از رسیدن به حدّ کمال و وصول به حقّ متعال ـ چنان‌که محقّقین عرفاء و صوفیّه بر آن رفته‌اند ـ بلکه لاُابالی‌بودن به شریعت در همه‌حال ـ چنان‌که از بعض صوفیّه است ـ در واقع، ناشی از اعتقاد به وحدت وجود و موجود است و تحقیقات ما راجع به صحّت و بطلان این امر، بعد از این خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

و گاهی هم به آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿و اعْبُدْ رَبَّكَ حَتّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقينُ﴾ استدلال می‌شود و جواب از این هم داده شده است که معنی **یقین** به‌حسب تفاسیر و شاهدیّتِ مراد کلمه‌ی «**الیقین**» در آیات سوره‌ی مبارکه‌ی المُدَّثِّر ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهينَةٌ * إلّا أصحابَ الْيَمينِ * في جَنّاتٍ، يَتَساءَلونَ عَنِ الْمُجْرِمينَ: ما سَلَكَكُمْ في سَقَرَ؟** قالوا: **لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلّينَ * و لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكينَ * و كُنّا نَخوضُ مَعَ الْخائِضينَ * و كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدّينِ * حَتّىٰ أتانَا الْيَقينُ**﴾ موت طبیعی و یا یقین حاصل به موت طبیعی است؛ نه یقین عرفانی و فناء في الله که عرفاء و صوفیّه قائل شده‌اند.

مطلب سوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی سَماع

می‌توان گفت: اکثر عرفاء **سَماع** را نه‌تنها جایز دانسته‌اند، بلکه قولاً و عملاً آن را بسیار ممدوح و مطلوب دانسته‌اند.

۱. دکتر غنی در تحت عنوان **سماع** می‌گوید:

*نظراً، حالت **جذْبه** و اشراق و از خویش‌رفتن و فنا امر غیرارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد؛ ولی بزرگان صوفیّه از همان دوره‌های قدیم، به این‌نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدّماتی که او را برای منجذب‌شدن قابل می‌سازد، وسایل عملی دیگری که به **اختیار** و اراده‌ی سالک است نیز برای ظهور حال فناء مؤثّر است؛ بلکه برای پیدا شدن **حال** و **وجد**، عامل بسیار قوی محسوب است؛ از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه‌ی آن‌ها تحت عنوان **سَماع** درمی‌آید.*

*سَماع ـ که به‌طور کلّی در نزد متشرّعین و فقها مذموم است و گناه شمرده می‌شود ـ نزد اکثر بزرگان صوفیّه، از راه‌های مهمّ وصول به حالت وجد شمرده می‌شود؛ به این‌معنی که گفته‌اند: سماع حالتی در قلب ایجاد می‌کند که **وجد** نامیده می‌شود و این وجد، حرکات بدنی به‌وجود می‌آورد که اگر حرکات غیرموزونی باشد، **اضطراب** و اگر حرکات موزونی باشد، **کف‌زدن** و **رقص** است.*

*همان‌طور که عارف از راه **چشم**، به جلال و عظمت خدا پی‌می‌برد و از راه جمع‌کردن فکر و ذکر دائم، به خدا اُنس می‌گیرد و به قول جامی:*

بس که در قلب فَکار و چشم بیمارم تویی
هرچه پیدا می‌شود از دور، پندارم تویی

*از راه **گوش** نیز ممکن است به‌طوری مجذوب به خدا شود که در هر نغمه‌ی موزونی، حمد و ثنای الاهی را بشنود.*[۱]

---

۱. مؤلّف می‌گوید: روی این نظر و گفتار، در شریعت مقدّسه هم ـ که مقرّب بندگان به‌سوی ←

*البتّه باید این‌نکته را در نظر داشت که صوفی طبعاً اهل **دل** و احساسات است و به حکم تمایلات فطری، سر و کارش با عواطف لطیفه و تخیّلات زیباست و اگر چنین نبود، به راه سیر و سلوک نمی‌افتاد. بنابراین، واضح است که مذاق جانش تا چه اندازه از شنیدن آواز خوش و نغمه‌ی دلکَش، متلذّذ می‌شود.*

(تا این‌که می‌گوید:)

*اعتدال و صفای نفس یکی از وسایل مهمّ کمال است و چون موسیقی، صیقل روح است و نفس را رقیق و لطیف می‌کند و مقوّی شور و شوق و طلب سالک صادق است؛ به‌استثنای بعضی از فِرق ظاهربین و خشک صوفیّه (از قبیل پیروان **بهاءالدّین نقش‌بند بخاری**ـ که در سال ۷۹۱ وفات یافته استـ به فرقه‌ی **نقش‌بندیّه** معروف‌اند و با سَماع مخالف‌اند)ـ که سلوک را عبارت از پیروی از ظواهر شرع دانسته و غالباً از همان‌ظواهر خارج نمی‌شوندـ غالب صوفیّه سَماع را ممدوح شمرده‌اند.*

(تا این‌که می‌گوید:)

حاصل آن‌که صوفیّه سَماع را آرامِ دل عاشق و غذای جان و دوای دردِ سالک می‌شمرند و معتقدند که ترانه‌ی دل‌نواز رَباب و بانگ جان‌سوزِ نیْ، سبب جمعیّتِ حال و آرامش روح عارف است[1] و آواز خوش و ترانه‌ی موزون، نشانه‌ای است از عالم ارواح و پیکی است که از عالم قدس، مژده‌ی آسمانی می‌رساند.

شیخ سعدالدّین حَمَوی، از بزرگان عرفای قرن هفتم، می‌گوید:

←

خداوند متعال است.ـ سماع نه‌تنها باید مورد مذمّت و نهی واقع نشود؛ بلکه باید مرغوب و مطلوب و مأمورٌبه باشد و حال آن‌که، از واضحات است که چنین نیست.

۱. مثنوی می‌گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع

دل وقت سَـــماع، بـــوی دل‌دار بَـرَد

جان را بــه ســراپــرده‌ی اســرار بــرد

این زمزمه مَرکبی‌ست؛ مر روح تــو را

بردارد و خوش، بــه عــالم یــار بــرد!

سپس دکتر غنی عین عبارات یا حالاتی [را] از بزرگان عرفاء ذکر می‌کند که برای اختصار، بعض آن‌ها را نقل می‌کنیم:

از جُنیْد بغدادی پرسیدند که: چه حالت است که مَرد آرمیده باشد؛ چون سماع شنود، اضطراب در وی پدید آید؟ گفت: حق تعالیٰ ذرّیت آدم را در میثاق، خطاب کرد که **﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُم؟!﴾** *همه‌ی ارواح مستغرِق لذّت آن‌خطاب شدند. چون در این عالم، سماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند.*

در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته شده است که: یک‌بار چند شبانه‌روز، در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت: هو...! هو...! گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخِته بر این درخت می‌گوید: کو...! کو...! من نیز موافقتِ او را، می‌گویم: هو...! هو...!

از شیخ علی رودباری از معاصرین جُنَید، پرسیدند از وجد در سماع. گفت: مکاشفت اسرار است به مشاهده‌ی محبوب!

شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی گفته: سماع را تشنگی دایم باید و شوق دایم که هرچند بیش خورد، وی را تشنگی بیش بود. (و گفت:) چه کنم حکم سماعی را که چون قاری خاموش شود، آن منقطع گردد و سماع باید که به سماع متّصل باشد پیوسته؛ چنان‌که هرگز نگردد!

شیخ ابوالقاسم نصرآبادی گفته: هرچیز را قوتی است و قوت روح، سَماع است.

شیخ روزبهان بَقلی (که از معاریف عرفای قرن ششم است) در کتاب ***الأنوار في کشف الأسرار*** *آورده است که قوّال باید که خوب‌روی بود که عارفان در مجمع سماع، به جهت ترویح قلوب، به سه چیز محتاج‌اند: روایح طیّبه و وجه صبیح و صوت ملیح!*

جلال‌الدّین رومی پس از غیبت شمس تبریزی ـ که در سال

ششصد و چهل و پنج اتّفاق افتاد- غالب اوقاتِ خود را در فِراق شمس، به سماع می‌گذرانید؛ چندان‌که مورد انکار و اعتراض شدید فقهاء و متشرّعین قونیّه واقع شد؛ ولی او توجّهی به بدگویان و ظاهربینان نداشت.

سلطان ولد، فرزند مولانا می‌گوید:

نیست این را نهایت؛ آن سلطان
بازگو چون شد از فِراق و چه‌سان؟
روز و شب در سَماع، رقصان شد
بر زمین، هم‌چو چرخ گردان شد
بانگ و افغان او به عرش رسید
ناله‌اش را بزرگ و خُرد شنید
سیم و زر را به مطربان می‌داد
هرچه بودش ز خان‌ومان می‌داد
یک زمان، بی سَماع و رقص نبود
روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود
تا حدی که نماند قوّالی
که ز گفتن نماند چون لالی
همه‌شان را گَلو گرفت از بانگ
جمله بیزار گشته از زر و دانگ
غُلغُله اوفتاد اندر شهر
شهر چه؟! بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتیِ اسلام
کاوست اندر دو کوْن، شیخ و امام،
شورها می‌کند، چه شیدا او!
گاهْ پنهان و گه هویدا او
خلق از وی، ز شرع و دین گشتند
همگان عشق را رهین گشتند

حافظان جمله شعرخـوان شـده‌انـد
بـــه‌سوی مـــطربان، روان شـده‌انـد
پـــیر و بُـــرنا ســـماعْباره شـــدند
بــــــر بُــراق وِلا، ســـواره شـــدند
وِرد ایشـان شــده‌ست بـیت و غـزل
غیر این، نـیستْشان صـلاة و عـمل
عـــاشقی شـد طـریق و مـذهبشان
غیر عشـق است پـیشِشان هـذیان
کـــفر و اسـلام نـیست در رهِشـان
شـــمس تـبریز شـد شـهنشهِشان
گـــــفته مـــنکِر ز غـــایت انکـــار:
نیست بر وفق شرع و دین ایـن کـار
جان و دیـن را شـمرده کـفر آن دون
عـــقل کـــل را نـــهاده نـام: جُـنون

افلاکی در *مناقب‌العارفین*، در شرح حـال مـولانا جـلال‌الدّیـن رومی نوشته: *در آن غلَباتِ شور و سماع ـ که مشهور عالمیان شده بود ـ از حوالی زرکوبان می‌گذشت. مگر آواز ضرب تق تـق ایشـان بـه گـوش مبارکش رسیده، از خوشی آن ضرب، شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نعره‌زنان از دکّان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که: مرا طاقت سَماع خداوندگار نیست؛ از آن که از غایتِ ریاضتِ قوی، ضعیفْ‌ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکّان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سَماع فارغ‌شدن. هم‌چنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر، مولانا در سماع بود؛ از ناگاه، گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند:*

یکـــی گـنجی پـدید آمـد در آن دکّـان زرکـوبی
زهی صورت! زهی معنی! زهی خوبی! زهی خوبی!

در صفحه‌ی ۸۱ حکایتی از ابوسعیدِ ابوالخیر گذشت که او همان‌حال سَماع و رقص خود را نماز فریضه دانسته است.

پدر ابوسعید را **بابو بوالخیر** گفتندی. او مردی بود عطّار و از شریعت و طریقت آگاهی و با اهل طریقت، پیوسته نشست و خاست داشته است.

از کتاب اسرار التّوحید نقل است که:

یک شب بابو بوالخیر به دعوت درویشان می‌شده. والده‌ی شیخ ابوسعید رحمةاللهعلیها از وی التماس کرد که بوسعید را (که در زمان کودکی بود) با خویشتن ببر تا نظر درویشان بر وی افتد. بابوبوالخیر شیخ را با خویشتن برد. چون به سماع مشغول شدند، قوّال این بیت بگفت:

این عشق، بلی، عطاء درویشان است
خوذکُشتن‌شان، ولایت ایشان است
جان کرد فِدا، کار جوان‌مردان است
دنیا و دِرم، نه زینت مردان است

*چون قوّال این بیت بگفت، درویشان را حالتی پدید آمد و آن شب تا روز، بر این بیت **رقص** می‌کردند و در این حالت بودند و از بسیاری که قوّال، این بیت بگفت، شیخ یاد گرفت. چون به خانه باز آمدند، شیخ پدر را گفت تا این بیت ـ که قوّال می‌گفت و درویشان را از استماع آن، وقت خوش گشته بود ـ چه معنی دارد؟ پدر شیخ گفت: خاموش که تو معنی آن درنیابی و ندانی! تو را با آن چه کار؟!*

شیخ صلاح‌الدّین زرکوب قونَوی از اجلّه‌ی اصحاب ملّای رومی بوده و از طرف او، مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفه‌ی او بوده است. لذا ملّای رومی می‌گوید:

نیست در آخر زمان فریادرس ‌‌ ‌ جز صلاح‌الدّین، صلاح‌الدّین و بس

ولی صلاح‌الدّین در حیات او، در سنه‌ی ۶۵۷ درگذشت. وصیّت نمود که:

آیین عزا در جنازه‌ی او به‌عمل نیاید؛ بلکه ـ چون از

محنتْ‌خانه‌ی جهان رهایی یافته به عالم جاویدان اتّصال می‌یابد ـ با ساز و سَماع، او را به خاک بسپارند.

از رساله‌ی در **تحقیق احوال و زندگانی مولوی** تألیف آقای فروزان‌فر نقل است:

مولانا (برای تشییع جنازه) بیامد و سر مبارک را باز کرده، نعره‌ها می‌زد و شورها می‌کرد و فرمود تا نَقّاره‌زنان و بشارت آوردند و از نفیرِ خَلقان، قیامت برخاسته بود و هشت‌جوق گویندگان در پیش جنازه می‌رفتند و جنازه‌ی شیخ را اصحاب کِرام برگرفته بودند و خداوندگار تا تربت بهاء ولد، چرخ‌زنان و سماع‌کنان می‌رفت و در جوار سلطان‌العلماء بهاء ولد، به عظمت تمام دفن کردند.

فرزند مولانا جلال‌الدّین رومی موسوم به **سلطان ولد** *در ولدنامه، راجع به این وصیّت شیخ صلاح‌الدّین زرکوب می‌گوید:*

شیخ فرمود: در جنازه‌ی من
دُهُل آرید و کوس با دف‌زن
سوی کویَ‌ام بَرید رقص‌کنان
خوش و شادان و مست و دست‌افشان
تا بدانند کاولیای خدا
شاد و خندان روند، سوی لِقا
مرگشان عیش و عشرت و سور است
جایشان خُلد عَدن پُر حور است
این‌چنین مرگ با سماع خَوش است
چون رَفیقش نگارِ خوب‌کش است
همه از جان و دل، وصیّت را
بشِنیدند بی‌ریا به صفا

شیخ سعدی می‌گوید:

جهان پُر سَماع است و مستیّ و شور
و لیکِن چه بیند در آیینه کور؟!

نبینی شتر بر سماع عرب
که چون‌اش به رقص‌اندر آرد طرب
شتر را چو شور و طرب در سر است
اگر آدمی را نباشد، خر است

و نیز سعدی می‌گوید:

چو شوریدگان مِیْ‌پرستی کنند
به آواز دولاب، مستی کنند
به چرخ اندر آیند دولاب‌وار
چو دولاب، بر خود بگریند زار
مکن عیبِ درویشِ مدهوش مست
که غرق است؛ از آن می‌زند پا و دست
ندانی که شوریده‌حالان مست
چرا بر فشانند در رقص، دست؟
گشاید دری بر دل از واردات
فشاند سرِ دست، بر کائنات
حلال‌اش بوَد رقص بر یاد دوست
که هر آستینی‌ش جانی در اوست
گرفتم که مردانه‌ای در شنا
برهنه توانی زدن دست و پا
بِکَن خرقه‌ی نام و ناموس و زرق
که عاجز بود مردِ با جامه غرق

دکتر غنی (در ذیل این اشعار) می‌گوید:

امّا پاره‌کردن خرقه و دریدن جامه و پیرهن دریدن و کندن خرقه و درانداختن خرقه و خرقه از سر به‌درآوردن ـ که به حدّ وفور ذکر آن در اشعار صوفیّه دیده می‌شود و سعدی در دو بیت اخیر، به آن اشاره کرده است ـ عبارت از این است که چون صوفی در حال رقص و غلبه‌ی شور و وجد و آشفتگی و بشولیدگی، پشت‌پا به دنیا زده و سرِ دست بر کاینات

می‌افشانده، جامه پاره می‌کرده و به طرَف نوازندگان و خوانندگان یا در جمع حضّار می‌انداخته، به موجب آداب مخصوصی (مثلاً اگر به‌قصد، به‌طرف خواننده یا نوازنده انداخته شده، متعلّق به اوست؛ اگر نوازنده یا قوّال صوفی باشد، در حکم یکی از افراد مجمع است و اگر اجیر باشد، حقّی ندارد و اگر تبرّعاً بنوازد یا بخواند، حق می‌برد.) در بین آن‌ها قسمت می‌شده و از آثار متبرّک به‌شُمار می‌رفته که غالباً در بین مریدان، خرید و فروش می‌شده است.

حجّةالاسلام غزالی- با این‌که از عرفای خشک و تُنُک‌مشرب شمرده می‌شود- در کتاب ***إحیاء العلوم***، جلد دوم حکم به جواز سَماع داده است؛ حتّی برای طبقه‌ای تأثیر خوب سماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد!

با وجود همه‌ی این‌ها- چنان‌که قبلاً اشاره شد- بعضی صوفیّه با سماع مخالف بوده و بعضی عرفاء هم، جواز آن را مقیّد به قیودی نموده‌اند؛ از قبیل این‌که بر آیات قرآن سماع و وجد شود، نه بر اشعار یا لا اقل، بر اشعاری که در آن، صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و اذکار و اقوال اولیای دین باشد یا آن که سماع مُجاز است؛ به‌شرط آن‌که افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد.

مطلب چهارم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه در عشق مَجازی

بدْواً می‌گوییم: عشق به خداوند یکی از مبانی و اصول مهمّ تصوّف است. عرفاء و صوفیّه عشق به خدا را مدار و اساس همه‌ی جِدّ و جهدهای خود قرار داده و می‌خواهند با پَر عشق، مدارج کمال را پیموده و به خدا واصل شده و در ذات او محو و فانی گردند و با این فنا، **خدا** شوند.

مهم‌بودن مسأله‌ی **عشق** در تصوّف از واضحات است و جای سخنی نیست و ما هم راجع به عشق حقیقی، یعنی مَحبّت شدید به خداوند متعال بحثی نداریم[1]؛ چون اهمّیّت محبّت به خدا در شرایع الاهی و مخصوصاً در شریعت مقدّس اسلام، مسلّم و محرز است؛ تا جایی‌که در حدیث، از ائمه‌ی دین علیهم‌السلام است که فرمودند: «**الدّینُ هُوَ الحُبُّ و الحبُّ هُوَ الدّینُ.**»[2]

آری، راجع به منتهی‌شدن عارفِ سالک به فناء في الله عرفانی ـ که مبتنی بر وحدت وجود و موجود است؛ چنان‌که کراراً اشاره شده ـ بحث ما در آتیه خواهد آمد؛ إن شاء اللهُ تعالی.

اینک، منظور ما در عشق صوری و مَجازی، یعنی عشق به حِسان الوجوه (= نیکورویان) و غِلمان است که برخی از عرفاء و صوفیّه، به جواز آن آشکارا سخن رانده بلکه آن را ممدوح و مستحسن و قَنطره‌ی (پل) عشق به حقیقت و خدا دانسته‌اند و مشایخ آنان نیز مریدان را بدین کار وا می‌دارند.

می‌گویند: سالک پس از این‌که در وادی عشق به حسان الوجوه و غِلمان قدم زد، این عشق، او را از سایر شواغل دنیویّه بازداشته و همّش را در معشوق واحد منحصر می‌نماید و چون با این عشق مجازی، توجّه و همّت سالک از اشیاء دیگر قطع و به یک نقطه متوجّه شد، سپس انقطاع او از معشوقِ واحدِ

---

۱. گرچه راجع به تعبیر عشق نسبت به خداوند متعال و در نتیجه، اطلاق معشوق بر او، کلامی است که از آن هم در این مقام، منصرفایم.

۲. جلد دوم وسایل الشّیعه، صفحه‌ی ۴۹۶.

صوری و اقبال بر معشوقِ واحدِ حقیقی (خدا) آسان می‌گردد. لذا گفته‌اند: عشق صوری و مجازی قنطره‌ی حقیقت است؛ **المَجازُ قَنطَرَةُ الْحَقیقَةِ!**[۱]

صدرالمتألّهین در جلد سوم اسفار می‌گوید (با حذف بعض عبارات برای اختصار، به قسمی که مخلّ به ادای اصل مقصود نشود):

فصلٌ في ذكر عشق الظُّرفاء و الفِتيان للأوجُه الحسان:

اِعلم أنَّه اختلف آراءُ الحكماء في هٰذا العشق و ماهيَّته و أنَّه حَسنٌ أو قبيحٌ، محمودٌ أو مذموم؛ و الّذي يدلُّ عليه النَّظرُ الدَّقيق و المنهج الأنيق و ملاحَظَة الأُمور عن أسبابها الكلّيّة و مَباديها العالية و غاياتِها الحِكْميَّة: أنَّ هٰذا العشقَ ـ أعني الالتـذاذَ الشَّـديد بحُسـن الصُّورةِ الجميلة و المَحبَّةَ المفرطة لمَـن وُجِد فيه الشَّمائلُ اللَّـطيفةُ و تناسبُ الأعضاء وجودةُ التَّركيب ـ لمـّا كان موجودًا على نحو وجود الأُمور الطَّبيعيَّة في نفوس أكثر الأُمم من غير تكلُّفٍ و تصنُّع، فهو لامَحالة من جملة الأوضاع الإلٰهيَّة الَّتي يـترتَّب عـليها المـصالحُ و

---

۱. باید گفت: بنابراین، جای بسی شگفت است از شارع مقدّس اسلام که ـ با اهتمامی که در دعوت و سوْق مردم به‌سوی خدا داشته ـ چگونه این پُل و قنطره‌ی خدایی (یعنی عشق‌ورزی به حِسان‌الوجوه) را ـ که مطلوب همه‌ی نفوس و یا اقلاً به‌گفته‌ی بعضی، مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان است ـ فراموش کرده و پشت‌سر انداخته است و هرگز مردم را از این راه، به‌سوی خدا سوق نداده است؟!!

گویا عرفاء و اولیاء صوفیّه از پیغمبر اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله و ائمّه‌ی دین علیهم‌السلام به راه‌های خَدایی و مصالح و حِکَم واقعی، داناتر و در هدایت مردم، دل‌سوزتر بوده‌اند؛ مگر این‌که در این‌جا فوراً به حدیث متشابه در نظر عوام، تمسّک جسته و بگویند: در حدیث است که «**إنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجَمال**»؛ غافل از این‌که حدیث مزبور مربوط به این مقام نیست؛ زیرا معنی آن ظاهراً حُسن و جمال و تزیّنی است که شخص به‌وسیله‌ی لباس و تنظیف، برای خود حاصل می‌کند.

شاهد: عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام: «**اِلْبَسْ و تجمَّلْ فإنَّ اللهَ جميلٌ يحبُّ الجَمالَ، وَ لْيكُن مِن حَلالٍ.**» (مجلّد اوّل وسایل‌الشیعه، صفحه‌ی ۲۷۷)

الحِكَم؛ فلابدَّ أن يكون مستحسنًا محمودًا، سيَّما و قد وقع من مَـبادٍ فاضلةٍ لأجل غايات شريفة.

أمّا المبادي فلأنّا نجد أكثرَ نفوس الأُمم الّتي لها تعليمُ العلوم و الصَّنايع و الآداب و الرِّياضيّات، مثل أهل الفارس و أهل العِراق و أهل الشّام و الرّوم و كلِّ قوم فيهم العلومُ الدَّقيقة و الصّنايع اللَّطيفة و الآداب الحسنة، غيرَ خالية عن هٰذا العشق اللَّـطيف الَّـذي مـنشأه استحسانُ شمائل المحبوب، و نحن لم نجد أحدًا ممَّن له قلب لطيف و طبعٌ رقيق و ذهنٌ صافٍ و نفْسٌ رحيمة خاليًا عن هٰذه المـَحبّة في أوقات عمره و لٰكن وجدْنا سائرَ النُّفوسِ الغليظة و القلوبِ القاسية و الطَّبايع الجافيةِ من الأكراد و الأعراب و التُّرك و الزَّنج خاليةً عن هٰذا النّوع من المـَحبّة ؛ و إنّما اقتصر أكثرهم علىٰ محبّة الرِّجال لِلنِّساء و مَحـبَّة النِّساء لِلرِّجال طلبًا للنِّكاح و السِّفاد؛ و الغـرضُ مـنها في الطَّبيعة بقاء النَّسل.

و أمّا الغاية في هٰذا العشق الموجود في الظُّرفاء و ذَوي لطافة الطَّبع فلِما ترتَّب عليه من تأْديب الغلمان و تربية الصِّبيان و تهذيبهم و تعليمهم العلومَ الجزئيَّة كالنَّحو و اللُّغة و البيان و الهـَندسة و غيرها و الصَّنايع الدَّقيقة و الآداب الحميدة و الأشعار اللَّطيفة المـوزونة و النَّغَمات الطَّيِّبة و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغريبة و الأحاديث المـرويَّة إلى غـير ذٰلك مِـن الكمـالات النَّـفسانيَّة. فـإنّ الأطفال و الصِّبيان إذا استغنَوْا عن تربية الآباء و الأُمّهات، فهم بعدُ محتاجون إلى تـعليم الأُسـتادين و المـعلّمين و حسـن تـوجُّههم و التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التَّعطُّف.

فمِن أجْل ذٰلك أوجدَتِ العنايةُ الرَّبـانيَّة في نـفوس الرِّجـال البالغين رغبةً في الصِّبيان و تعشُّقًا و محبَّة للغِلمان الحسـان الوجـوه

ليكون ذٰلك داعيًا إلى تأديبهم و تكميل نفوسهم النّاقصة و تبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم، و إلّا لما خلق الله هٰذه الرَّغبة و المَحبّة في أكثر الظُّرفاء و العلماء عبثًا و هَباء، فلابُدَّ في ارتكاز هٰذا العشق النَّفسانيِّ في النُّفوس اللَّطيفة و القلوب الرَّقيقة الغير القاسية و لا الجافَّة من فائدة حكميَّة و غاية صحيحة.

و نحن نشاهد ترتُّبَ هٰذه الغايات الَّتي ذكرناها؛ فلا محالةَ يكون وجودُ هٰذا العشق في الإنسان معدودًا من جملة الفضائل و المحسَّنات، لا من جملة الرَّذائل و السَّيّئات.

و لَعمري إنّ هٰذا العشق ترَك النَّفْسَ فارغةً عن جميع الهموم الدُّنياويَّة إلّا همٍّ واحد و هو الاشتياق إلى رؤية جمالٍ إنسانيٍّ فيه كثيرٌ من آثار جمال الله و جلاله. و لأجْل ذٰلك هٰذا العشق النَّفسانيُّ للشَّخص الإنسانيِّ ـ إذا لم يكن مبدأه إفراطُ الشَّهوة الحيوانيَّة، بل استحسان شمائل المعشوق و جودة تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسُبُ حركاته و أفعاله و غَنجه و دَلاله ـ معدودٌ من جملة الفضائل و هو يرقِّقُ القلب و يذكّي الذِّهن و ينبِّه النَّفس علىٰ إدراك الأُمور الشَّريفة؛ و لأجْل ذٰلك أمرَ المشايخُ مريديهم في الابتداء بالعشق، و قيل: العشقُ العفيف أوفىٰ سببٍ في تلطيف النفس و تنوير القلب.

و تفصيل المقام أنَّ العشق الإنسانيَّ ينقسم إلىٰ حقيقيٍّ و مجازيٍّ. و العشق الحقيقيُّ هو محبَّة الله و صفاتِه و أفعاله من حيث هي أفعالُه. و المجازيُّ ينقسم إلى نفسانيٍّ و حيوانيٍّ. و الأوَّل ممّا يقتضيه لطافةُ النَّفس و صفاتُه، و الثّاني ممّا يقتضيه النَّفسُ الأمّارة؛ و يكون الأكثر مقارنًا للفجور و الحرص عليه.

و [فیه] استخدامُ القوّة الحیوانیّة للقوّة النّاطقة؛ بخلاف الأوّل، فإنّه یجعل النّفس لیّنةً شیّقةً ذاتَ وجد و حزن و بکاء و رقّة قلب و فکر، کأنّها تطلب شیئًا باطنًا مختفیًا عن الحواسّ فتنقطع عن الشّواغل الدُّنیویّة و تُعرض عمّا سوی معشوقها جاعلةً جمیعَ الهموم همًّا واحدًا. فلأجْل ذٰلك یکون الإقبال علَی المعشوق الحقیقيّ أسهلَ علیٰ صاحبه من غیره، فإنّه لایحتاج إلی الانقطاع عن أشیاء کثیرة، بل یرغب عن واحد إلی واحد.

لٰکن الّذي یجب التّنبیهُ علیه في هٰذا المقام أنّ هٰذا العشق و إن کان معدودًا من جملة الفضائل، إلّا أنّه من الفضائل الّتي یتوسّط الموصوف بها بین العقل المُفارق المحض و بین النَّفْس الحیوانیَّة، و مثلُ هٰذه الفضائل لاتکون محمودةً شریفة علی الإطلاق في کلّ وقت و علی کلّ حال من الأحوال و من کلّ أحد من النّاس، بل ینبغي استعمالُ هٰذه المحبّة في أواسط السُّلوك العرفانيّ، و أمّا عند استکمال النَّفْس بالعلوم الإلٰهیّة و صیرورتها عقلًا بالفعل محیطًا بالعلوم الکلّیَّة ذا ملکة الاتّصال بِعالَم القُدْس، فلاینبغي لها عند ذٰلك الاشتغالُ بعشق هٰذه الصُّوَر المحسَّنة اللَّحمیَّة و الشَّمائل اللَّطیفة البشریَّة، لأنَّ مقامَها صار أرفعَ من هٰذا المقام، و لِهٰذا قیل: **المجاز قنطرة الحقیقة.** و إذا وقع العبور من القنطرة إلی عالم الحقیقة فالرُّجوع إلی ما وقع العبور منه تارةً أُخری یکون قبیحًا معدودًا من الرَّذائل.

مؤلّف می‌گوید: همین‌گونه عشق‌ورزی به حسان الوجوه (یعنی لذّت شدید بردن به دیدار صورت‌های زیبای غلمان و به همین‌جهت، علاقه و محبّت مفرط داشتن به آنان که از سراپای سخنان صدرالمتألّهین به‌دست می‌آید و به مشایخ عرفان نسبت می‌دهد که مریدان را در ابتدای سلوک، به آن امر می‌کنند)

به هر قسم که پرورانده و بیان شود و به هر نام که خوانده گردد، خواه به نام عشق عفیف یا عشق نفسانی در مقابل حیوانی ـ که منجرّ و مقارن با فسق و فجور دیگر هم نگردد ـ چون از محرّمات مسلّمه‌ی فقهیّه می‌باشد، لذا فیلسوف شهیر حاجی سبزواری در حاشیه‌ی اسفار، در ذیل عبارت و **لأجْل ذٰلك أمر المشايخُ مريديهم في الابتداء بالعشق** می‌گوید:

إن قلت: المشايخ يلتزمون التَّوفيق بين أوضـاع الشَّريـعة و الطَّريقة، و المحقِّقون منهم في هٰذا الجمع متوغّلون و بهٰذا الأصل الشامخ متصلّبون، و هٰذا الأمر كيف يوافق الشريعةَ المطهَّرة؟

سپس در مقام جواب برآمده؛ ولی ـ چنانکه بر اهلش واضح است ـ جوابی نداده‌اند که اشکال مرتفع شود. می‌گوید:

قلت: لعلَّهم وجدوا رخصةً من رُموزها و دقايقها، و لعلَّهم جوَّزوا اجتماعَ الأمر و النَّهي كما جوَّزه كثيرٌ من المتشرِّعة، فالخروج من الدّار المغصوبة مأمورٌ به و منهيٌّ عنه لأنَّ هٰذا الخـروجَ بـعيْنه تصرُّفٌ في مال الغير بدون إذنه، و إخراج الزّاني حشفتَه من فـرج المرأة مأمور بِه و منهيٌّ عنه، نظيرَ ما مرَّ ؛ فشيءٌ واحد مبغوضٌ و مطلوب للشّارع المقدّس من جهتين. (انتهى كلامه)

دکتر غنی (در جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام از صفحه‌ی ۴۰۲ و ۴۰۳ به اختصار نقل می‌شود) می‌گوید:

بعضی از صوفیّه معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق صورت و دل‌باختگی به زیبایی مجازی، راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق است.

این دسته از عرفاء از قبیل احمد غزالی (برادر حجّة الاسلام غزالی) و فخرالدّین عِراقی و اَوحدالدّین کرمانی و امثال آن‌ها می‌گفته‌اند که:

جمالِ ظاهر آیینه‌ی طلعت غیب و مظهر جمال الاهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبایی‌دوستی، متّکی ساخته و به تمام مظاهر زیبایی، از جمله صورت زیبا، عشق می‌ورزیده‌اند.

این‌دسته از صوفیّه به اعتقاد همین که **المجاز قَنطرةُ الحقیقة** *می‌گفته‌اند که ما در قید صوَریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیّدات مشاهده کنیم؛ چنان‌که اَوحدالدّین کرمانی می‌گوید:*

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت
زیراکه ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت است و ما در صوَریم
معنی نتوان دید؛ مگر در صورت

جامی در ***نفحات الأُنس*** *در شرح حال اَوحدالدّین حامد کرمانی نوشته که:*

چون شمس تبریزی در اَثناء مسافرت به بغداد رسید، شیخ اَوحدالدّین را ـ که شیخ یکی از خانقاه‌های بغداد بود ـ ملاقات کرد و در طیّ دیدار، پرسید که: در چه کاری؟ گفت: ماه را در تشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدّین گفت که: اگر بر قفای، دُنبَل نداری، چرا بر آسمان‌اش نمی‌بینی؟!

و نیز جامی نوشته:

در بعضی تواریخ، مذکور است که چون وی در سماع گرم شدی، پیراهن اَمردان چاک کردی و سینه به سینه‌ی ایشان باز نهادی.

مطلب پنجم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه دربارهٔ سایر مذاهب و ادیان

چون عارف و صوفی کامل (به شرحی که در محلّ خود بیاید) در دار تحقّق، بیش از یک حقیقت و موجود قائل نیست و همه‌ی متفرّقات و کثَرات ذهنی و خارج از ذهن را مجالیِ آن حقیقت یکتا و مظاهر اسماء و صفات آن موجودِ واحد می‌داند و نیز عارف و صوفی- چنان‌که گذشت- مدّعی مَحبّت مفرِط به حقّ و عشق به همان حقیقت واحد می‌باشد، پس به‌مقتضای این مشرب، به همه چیزِ عالَم، عشق می‌ورزد و مرام او **صُلح کلّ** است!

ز یُمن عشق به کَونیْن، صلح کل کردم تو خصم باش و ز ما دوستی تماشاکن![1]

هر کس- هر معبود خیالی و وهمی و خارجی، از بُت و هوایِ نفس و غیره دارد- از نظر عارف کامل، همه و همه محترم و مرتبه‌ای از مراتب حقّ است.

در نظر صوفی پخته، اسلام و بت‌پرستی یکسان و مسجد و بُت‌خانه یکی است.[2]

---

۱. بر فقهاء و متکلّمین- که با بزرگان عرفاء و صوفیّه اظهار مخالفت و تعرّض می‌کنند- جای ایرادی نیست؛ چون مذهب آنان صلح کلّ و عشق به همه‌چیز و همه‌ی معتقدات نیست؛ ولی بر عرفایی که مخالفان خود را در نظم و نثر، به‌شدّت هتک و اهانت نموده و می‌کوبند، جای بسی ایراد است؛ زیرا این عمل با مذهب عشق و صلح کلّ نمی‌سازد!

۲. مخالفت و ناسازگاری این سِعه‌ی مشرب با مذاق شریعت و متشرّعین واضح است. علاوه چیزی که می‌توان گفت، این امر با پابندی به خصوص شریعت اسلام، در سیر و سلوک برای مبتدیان- که از محقّقین عرفاء و صوفیّه (در مطلب دوم کتاب) نقل شد- نیز منافات دارد؛ مگر این‌که گفته شود: مراد آنان این است: برای مردم مسلمان- که معتقد به شریعت اسلام‌اند- وسیله‌ی کمال در سیر و سلوک، فقط **عمل به شریعت** اسلام است و مردم غیرمسلمان هم، ممکن است- با عمل به هر شریعت و طریقت که معتقدند- به کمال و حقیقت واصل گردند؛ چنان‌که از بعض مشایخ سلسله‌ها به‌خصوص شنیده شده است که می‌گویند: هر کس صاحب هر مذهب و دین باشد- همین‌که به شیخ دست ارادت و بیعت داد و فقط اجازه و دستور ذکری از شیخ گرفت- دیگر در سایر احکام آزاد است که به دستورات هر دینی که معتقد است عمل نماید!

در حیرت‌ام که دشمنی کفر و دین چراست — از یک چراغ، کعبه و بُت‌خانه روشن است

❀ ❀ ❀

در خـــرابـــات مـــا گـــذر نکـــند — هـــر کـه از خـویشتن سَـفر نکـند
ایـن خـرابـاتِ عشـق دریـایی‌ست — مـــایيِ مـــا، در او گـــذر نکـــند
هر که مـحجوبِ کـفر و دیـن بـاشد — دست بـــا دوست در کـــمر نکـــند

به عقیده‌ی عارف، جمیع فرق و صاحبان همه‌ی ادیان و مذاهب، **حـق** را می‌پرستند؛ جز این‌که سایر فرق و احزاب هریک، حق را **منحصراً** در یک‌مرتبه از مراتبش [می] پرستند و عارف کامل او را بـه جـمیع مـراتب **مـی‌پرستد** و مـعبود همگی را حق می‌داند.

از محیی‌الدّین است:

عقَد الخلائقُ في الإلٰـه عـقایدًا — و أنا اْعتقدتُ جمیعَ ما عـقَدوهُ

و در فصّ هارونی از فصوص الحکم می‌گوید:

و العارفُ المکمَّل مَن رأیٰ کلَّ معبودٍ مُجْلًّي للحقِّ یُعبَد فیه.

به عقیده‌ی عرفاء و صوفیّه، نزاعِ انبیاء با کفّار و بُت‌پرستان بر سر آن بوده که انبیاء می‌خواستند کفّار را از تقیید و حصر معبود در شیء خاص، بـه اطـلاق هدایت نمایند.

می‌گویند: مذاهب و ادیان وسیله و نـردبان بـرای وصـول بـه حـقّ مـطلق است. هرکس به‌حق در مقام اطلاق واصل شد و خـود و سـایر اشـیاء را فـانی و مستهلک در ذات او دید، از همه‌ی تعیّنات و ادیان فارغ شده است. پس عشق او به حق (هستی مطلق) فوقِ همه‌ی چیزها و برتر و فارغ از هر ایمان و کفر است.

حافظ می‌گوید:

در عشق، خانقاه و خرابات فـرق نـیست — هرجا که هست، پرتو روی حـبیب هست
آن‌جا که کارِ صـؤمعه را جـلوه مـی‌دهند — نـاقوسِ دیْـرِ راهب و نـام صـلیب هست
فریاد حافظ این‌همه، آخر به هرزه نیست — هم قصّه‌ی غریب و حدیثی عجیب هست

❀ ❀ ❀

گر پیر مغان مرشد من شد، چه تفاوت؟ — در هیچ سری نیست که سرّی ز خدانیست

در صومعه‌ی زاهد و در خَلوت صوفی — جز گوشه‌ی ابروی تو، محراب دعا نیست

❀ ❀ ❀

گفتم: صنم‌پرست مشو؛ با صمد نشین — گفتا: به کوی عشق، هم این و هم آن کنند

گفتم: شراب و خرقه نه آیین مذهب است — گفت: این عمل به مذهبِ پیرِ مغان کنند

❀ ❀ ❀

همه‌کس طالب یارند؛ چه هشیار و چه مست

همه‌جا خانه‌ی عشق است؛ چه مسجد چه کِنِشت

❀ ❀ ❀

فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل‌شادم — بنده‌ی عشق‌ام و از هر دو جهان آزادم

❀ ❀ ❀

مطَلب طاعت و پیمان و صلاح از منِ مست — که به پیمانه‌کشی شُهره شدم، روز اَلست

من همان دم که وضو ساختم از چشمه‌ی عشق — چار تکبیر زدم یک‌سره بر هرچه که هست

از ملّای رومی است:

از کفر و ز اسلام برون، صحرایی‌ست — ما را به میان آن فضا سودایی‌ست

عارف چو بدان رسید، سر را بنهد — نه کفر و نه اسلام و نه آن‌جا جایی‌ست

❀ ❀ ❀

بیرون ز جهانِ کفر و ایمان، جایی‌ست — کان خانه، مقام هر تر و رعنایی‌ست

جان باید داد و دل به شکرانه‌ی جان — آن را که تمنّای چنین مأوایی‌ست

درباره‌ی شیخ طریقت می‌گوید:

کفر و ایمان نیست آن‌جایی که اوست — زان‌که او مغز است و این دو، رنگ و پوست

از شیخ عطّار است:

هر که را در عشق، محکم شد قدم — برگذشت از کفر و از اسلام هم

از شبستری است:

همه حکم شریعت از من و توست — که آن بر بسته‌ی جان و تن توست

من و تو چون نماند در میانه — چه کعبه، چه کِنِش، چه دیْرخانه

دکتر غنی (در صفحه‌ی ۴۲۶ جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید:

در نظر عارف کامل، همه‌ی ادیان و مذاهب یکسان‌اند و برای هیچ‌یک، ترجیحی قائل نیست؛ یعنی دیانت اسلام با بت‌پرستی یکسان است و کعبه و می‌خانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ‌وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست؛ زیرا به عقیده‌ی عارف، مسجد واقعی قلب صاف و پاک است و خدا را فقط در قلب پاک باید پرستش کرد؛ کعبه‌ی حقیقی کعبه‌ی دل است، نه خانه‌ی سنگ و گِل.

آن‌هایی که خدا را در آفتاب پرستش می‌کنند، خدا را آفتاب می‌بینند؛ آن‌هایی که او را در موجودات ذی‌حیات می‌ستایند، خدا را جانداری می‌پندارند و آن‌هایی که در غیر جاندار می‌پرستند، خدا را چیزِ بی‌جانی می‌شمرند و جماعتی او را به صفتِ وجود واحد بی‌نظیری پرستش می‌کنند، معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد.

عارف واقعی خود را به هیچ‌یک از این طرق مقیّد نسازد، تا احتیاجی به ترجیح بعضی مسالک بر بعضی دیگر لازم شود؛ به قول خواجه حافظ:

غلام همّت آن‌ام که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

و (در صفحه‌ی ۴۲۸ و ۴۲۹) می‌گوید:

تصوّف واقعی هیچ‌وقت زیر بار تعصّب و تحزّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه‌ی دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتاد و دو ملّت دوری می‌جوید.

به‌عقیده‌ی صوفی، یک حقیقت کلّی و یک وجود حقیقی و واقعی، در تمام عالم، منبسط است ـ که مابهِ‌الاشتراك و سبب تحقّق تمام موجودات همان است ـ و خارج از آن، چیزی نیست؛ یعنی هر چیزی در حدّ خود، دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلّی هست. پس عالَم، مِن حَیْثِ المَجموع، کمال مطلق است؛ ولی هیچ‌چیز هم به‌تنهایی، کمال مطلق نیست.

واضح است که پیرو چنین عقیده ـ که در هر ذرّه‌ای، چیزی از خدا، یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: **در هر چه نظر کردم، سیمای تو می‌بینم** *ـ زیر بار تعصّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه‌ی دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و می‌خانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتاد و دو ملّت، بلکه با عالَم وجود در صلح و آشتی است؛ زیرا منظور صوفی، کامل شدن است و می‌خواهد مظهر کمال مطلق ـ که خداست ـ بشود و چون کمال مطلق، منبسط در همه‌ی اشیاء است و هر چیزی در حدّ معیّنی مظهر کمال است، پس همه‌چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل می‌طلبد.*

خوش‌بینی و مسرّت دائمی و شور و حال عارف کامل و صوفی پخته [ای] مثل جلال‌الدّین رومی و عطّار ـ که از خلال هر سطری از نوشته‌های آن‌ها آشکار است ـ از این‌جا ناشی است.

صوفی چون به این حال برسد، در حالت ***اِستواء*** *است؛ یعنی در آن حال، دیگر سایه ندارد و به هیچ‌چیز تمایل خاص ندارد؛ بلکه همه‌چیز برای او مساوی است و همه را به یک نسبت دوست دارد.*

و (در صفحه‌ی ۴۳۲) می‌گوید:

چون صوفی با وسعت نظر، به عالم نگاه می‌کند و همه‌ی کاینات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری، به حقیقتی قائل است، هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام می‌کند و از آن، چیزی ***التقاط*** *می‌کند؛ ولی به آن دل‌بستگی دائمی پیدا نمی‌کند؛ بلکه چون به آن‌جا رسید، از آن‌جا می‌گذرد.*

تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف، در حکم نردبان است که به مدد آن، می‌خواهد بالا برود. همین که بالا رفت، دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دل‌بستگی و علاقه و تعصّب، آن را رها می‌کند.

به قول مولانا [ی] رومی، عارف مذهب مخصوصی ندارد؛ بلکه خدا مذهب اوست که:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست　　　عاشقان را مذهب و ملّت خداست

محیی‌الدّین در فصوص الحکم، در فصّ نوحی می‌گوید:

فالعالِمُ یعلَمُ مَنْ عُبِد و في أيِّ صورةٍ ظهر حتّیٰ عُبد، و أنَّ التَّفریق و الکثرة کالأعضاء في الصُّوَر المحسوسة و کالقُوَی المعنویَّة في الصُّورة الرُّوحانیَّة (قیصری در شرحش می‌گوید: فالعالِمِ بالله و مَظاهرِه یعلم أنَّ المعبود هو الحقُّ في أيِّ صورة کانت، سواءٌ کانت حسیّةً کالأصنام، أو خیالیَّة کالجنّ، أو عقلیّة کالملائکة؛ و یعلم أنَّ التّفریق و الکثرةَ مظاهرُ لأسمائه و صفاته، و هي کالأعضاء في الصُّورة الإنسانیَّة: فإنَّ العین مظهرٌ للإبصار و الأُذُنَ لِلسَّمع و الأنف للشَّمِّ و الیدَ للبطش، و کالقُویٰ الرُّوحانیَّة کالعقل و الوهْم و الذّاکرة و الحافظة و المفکِّرة و المتخیِّلة، فإنَّها کلَّها مَظاهرُ لصفات الرُّوح) فما عُبد غیر الله في کلّ معبود (قیصری می‌گوید: إذ لاغیر في الوجود).

و در فصّ هارونی می‌گوید:

و کان موسیٰ أعلمَ بالأمر من هارونَ، لأنَّه عَلِم ما عَبَدهُ أصحابُ العِجل. (قیصری در شرح آن می‌گوید: أي علم موسیٰ ما الَّذي عبده أصحابُ العِجْل في الحقیقة) لعلْمه بأنَّ الله قضیٰ ألّا نعبد إلّا إیّاه. (قیصری در شرح می‌گوید: کما قال تعالیٰ: ﴿و قَضیٰ رَبُّكَ أن لاتَعبُدوا إلّا إیّاهُ﴾) و ما حَکم الله لشيء إلّا وقع. فکان عتبُ موسیٰ أخاه هارون لما وقع الأمر في إنکاره و عدم اتّساعه (قیصری می‌گوید: أي کان عتب موسیٰ أخاه هارون لأجل إنکاره عبادةَ العِجل و عدم اتِّساع قلبه لذٰلك.) فإنَّ العارفَ مَن یری الحقَّ في کلِّ شيْء، بل یراه عینَ کلِّ شيء، فکان موسیٰ یربّي هارون تربیة علم![1]

---

۱. مؤلّف می‌گوید: ضمناً خوانندگان محترم از اهل دانش و فضل به چگونگی تصرّف و ←

و ایضاً در همین فص می‌گوید:

و العارف المکمَّل من رأی کلَّ معبود مجلًی للحقِّ یعبد فیه.

شبستری در گلشن راز، در همین معنی می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بُت چیست　　　بدانستی که دین در بُت‌پرستی‌ست

و لاهیجی در شرحش می‌گوید:

یعنی اگر مسلمان ـ که قائل به توحید است و انکار بُت می‌نماید ـ بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بُت چیست و مظهر کیست و ظاهر به‌صورت بُت چه کس است، بدانستی که البتّه دینِ حق در بت‌پرستی است؛ زیرا که بُت مظهر هستی مطلق است ـ که حقّ است ـ پس بُت مِن حیث الحقیقه حق باشد و دین و عادت مسلمانی حق‌پرستی است و بت‌پرستی عین حق‌پرستی. پس هر آینه دین در بت‌پرستی باشد.

←

تأویل محیی‌الدّین و قیصری در معانی قرآن، به‌خوبی توجّه فرمایند تا برای آن‌چه در مطلب ششم می‌گوییم، شاهد قوی بر صدق گفتار ما باشد.

مطلب ششم، نظر عرفاء و صوفیّه درباره‌ی تفسیر و تأویل قرآن و حدیث

بزرگان عرفاء و صوفیّه به منظور تطبیق مقاصد و مطالب خودشان با قرآن و حدیث، هرگونه توجیه و تأویل را ـ گرچه از نظر فنّ مکالمه و محاوره و لغت و عرف، به‌کلّی ناسازگار و ناروا باشد ـ مرتکب شده و برای خود جایز دانسته‌اند و معانی مخرّجه‌ی مؤوَّله را رموز و اشارات و بطون و دقایق و مغز و لُبّ قرآن و حدیث نام نهاده‌اند و می‌گویند:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم　　　پوست را پشت خران بگذاشتیم[1]

و به قِسمی در این راه افراط نموده‌اند که دکتر غنی ـ که کاملاً علاقه‌مند و معتقد به عرفاء و صوفیّه و عرفان است ـ این مطلب را کراراً در نوشته‌جات خود متعرّض شده و علّت آن را حفظ خویش از تکفیر و طرد و قتل فقهاء و متکلّمین دانسته و بیان می‌کند؛ از جمله در صفحه‌ی ۴۹ و ۵۶ و ۵۷ و ۵۸ این کتاب به عبارات دکتر رجوع شود.

و ابوالعَلاء عفیفی، دکتر در فلسفه از جامعه‌ی کِمبْریج، در تعلیقات بر **فصوص الحکم** محیی‌الدّین، از قول دانشمند معروف نیکولْسون، مستشرق انگلیسی، عباراتی را نقل می‌کند که برای شاهد (با حذف قسمتی از آن‌ها جهت اختصار) در این‌جا می‌آوریم:

یقول العلّامة نیکولسون في وصف أُسلوب ابن‌عربيٍّ في الفصوص:

إنَّه یأْخذ نصًّا من القرآن أو الحدیث یؤوِّله بالطَّریقة الَّتي نعرفها في کتابات فیلون[2] الیهوديّ و أُریجِن الإسکندريّ؛ یستند کلُّ

---

۱. مؤلّف می‌گوید: بطلان این‌گونه تفسیر و تأویل قرآن و حدیث ـ که در حقیقت، قرآن و حدیث را تابع افکار خود نمودن است ـ بر هر منصفی واضح می‌باشد و محتاج به بیان نیست؛ وگرنه هرکس، هرنوع افکار و اعتقاداتی داشته باشد، می‌تواند به ضَربِ این قِسم تأویلات و تفسیرات، قرآن و حدیث را موافق افکار خود بنمایاند.

۲. Philon.

فصّ من الفصوص السّبعة و العشرين إلىٰ طائفة من الآيات القرآنيّة و الأحاديث النبويَّة المتّصلة بالكلمة الخاصّة، النَّبيِّ الَّذي تنسب حكمةُ الفصِّ إليه.

يعمِدُ ابن‌عربيٍّ في كلّ ذٰلك إلىٰ تخريج المعاني الَّتي يريدها من الآيات و الأحاديث بطريقة خاصّة في التّأويل، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيِّد مذهبه ـ مهما كانت دلالتها على التَّشبيه و التَّجسيم ـ أخذ بها و إلّا صرفها إلى غير معناها الظّاهر؛ و هو مع هٰذا لايُجيز تأويل المعتزلة للآيات الدّالّة على التَّشبيه، بل يتّهمهم بأنَّهم يحكّمون العقل وحدَه في مسائل الإلٰهيّات و يقولون بتنزيه الله تنزيهًا مطلقًا؛ و هٰذا في نظره جهلٌ بنصف الحقيقة، إذ الحقيقةُ الكاملة هي: أنَّ الله تعالىٰ منزَّهٌ مشبَّهٌ معًا!

و لا تخلو طريقةُ تأويله للآيات من تعسُّف و شطط أحيانًا لاسيّما إذا عمد إلى الحِيَل اللَّفظيَّة في الوصول إلَى المعاني الَّتي يريدها كأن يقول في الفصّ الأيّوبيّ: إنَّ المراد بالشَّيطان في قوله تعالىٰ: ﴿أنّي مَسَّنِيَ الشَّيطانُ بِنُصبٍ و عَذابٍ﴾ هو البعد، و إنَّ ما شعر به أيّوب لم يكن ألمُ المرض الَّذي ابتلاه الله به، بل ألم عذاب الحجاب و الجهل بالحقايق. أو يقول في الفصّ الموسويّ: إنَّ المراد بقول فرعون: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إلٰهًا غَيري لَأجعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسجونينَ﴾ لأجعلنّك من المستورين، لأنَّ السّين من أحرف الزّوائد، فإذا حذفت من سجن بقيت «جن» و معناها الوقايةُ و السَّتر. و في قوله في الفصّ نفسه (أي الفصّ الموسويّ): ﴿إنَّ رَسولَكُمُ الَّذي أُرْسِلَ إلَيْكُمْ لَمَجْنونٌ﴾ معناه: مستور عنه علمُ ما سألته عنه. و كقوله في تفسير الآية: ﴿قالوا: لَنْ نُؤْمِنَ حَتّىٰ نُؤْتىٰ [مِثْلَ] ما أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ، اللهُ أعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ

رِسالَتَهُ﴾: إنّ في الإمکان أن نجعل رسل الله مبتدأ، خبره الله (الثّانية) فيكون معنى الآية: و قالوا: لن نؤمن حتّىٰ نؤتى مثل ما أُوتِيَ (أي الرَّسول): رُسُلُ الله هم الله، هو أعلم حيث يجعل رسالته!

و عماده في كلِّ ذٰلك أنَّه يتكلَّم بلِسان الباطن الَّذي هو في الحقيقة لسان مذهبه، و يترك الظّاهر الَّذي يعبِّر عن عقيدة العوامِّ، فهو يقابل دائمًا بين هٰذين اللِّسانيْن كما يقابل بين العقل و الذَّوق، العقل الَّذي هو لسان الظّاهر، و الذّوق الَّذي هو لسان الباطن. (نقل عبارات نیکولسون تمام شد.)

مؤلّف می‌گوید: نمونه‌ی دیگر از تأویلات عرفاء:

محیی‌الدّین و قیصری در فصّ نوحی، آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿و لاتَزِدِ الظّالِمينَ إلّا ضَلالًا﴾ (سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۲۵) را که حقّ متعال از قول نوح (ع)- در مقام نفرین بر ظالمین قومش نقل می‌فرماید- به معنی دعای خیر گرفته و حاصل چنین معنا می‌کنند که: (خدایا!) کسانی‌که به ظلم بر نفس خود (به‌سبب ترک حظوظ نفس و لذّات دنیا) به مقام فناء (في الله) رسیده و در ذات تو فانی شده‌اند، آنان را جز علم و معرفت- که موجب حیرت انسان کامل (از جهت وجوه و نِسَب ذاتیّه‌ی حق که در همه‌ی اشیاء او را شهود کند و واحد را کثیر و کثیر را واحد؛ اوّل را آخر و آخر را اوّل و ظاهر را باطن و باطن را ظاهر ببیند) در ذات تو می‌شود- میفزای! چنان‌که رسول اکرم صلّی الله علیه و آله فرمود: «رَبِّ زِدْني فيكَ تَحيُّرًا».

محیی‌الدّین و قیصری الف و لام **الظّالمين** را الف و لام عهد گرفته‌اند از **ظالمین** در آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكتابَ الَّذينَ اَصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا، فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ و مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ و مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ بِإِذْنِ اللهِ﴾ (سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۲۹) و می‌گویند: **ظالمین** در این آیه- چون مقدّم بر مقتصدین و سابقین بالخیرات ذکر شده است- مراد کسانی‌اند که (به ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا) به مقام فناء في الله و اتّصاف به جمیع کمالات رسیده‌اند و **مُقتَصِد** کسی است که

متوسّط در سلوک و غیر واصل به مقام فناء في الذّات بوده؛ بلکه در مقام فناء في الصّفات واقف باشد و **سابق بالخیرات** کسی است که مانند عبّاد و زهّاد و متّقین، هنوز در مقام افعال خیریّه و تَحلیه به اعمال زکیّه ـ که موجب بُعد و طرد سالک است ـ متوقّف باشد!

ابوالعلا عفیفی استاد فلسفه در جامعه‌ی فاروق و دکتر در فلسفه از جامعه‌ی کِمبْریج در تعلیقات بر فصوص الحکم در این مورد می‌گوید:

هنا خلطٌ عجیبٌ بین الآیات القرآنیّة و تخریجٌ أعجب.

و در (صفحه‌ی ۴۲) جزء اوّل تعلیقات می‌گوید:

هٰکذا اقتضی مذهبُ وحدة الوجود أن یغیِّر ابنُ‌عربيٍّ مفاهیمَ الاصطلاحات الدّینیَّة، و یستبدلَ بها مفاهیم أُخریٰ فلسفیّة صوفیّة تتّفق و روحَ مذهبه.

و ایضاً برای دیدن نمونه‌ی تأویلات عرفاء، به عبارات محیی‌الدّین و قیصری از فصّ هارونی، در مطلب گذشته (مطلب پنجم) کتاب رجوع شود و هر که شواهد بیش‌تری بر این مطلب بخواهد، کافی است تنها به همان کتاب فُصوص الحکم محیی‌الدّین از ابتداء تا انتهاء مراجعه نماید.

مطلب هفتم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی ولیّ

ولیّ، پیر، مرشد، شیخ، راهنمای طریقت، عارف کاملی است که راه طریقت به نهایت رسانده و واقعیّت باطنی حاصل نموده و به مقام **شهود** و **فناء في الله** و **بقاء بالله** واصل شده و شایستگیِ مقام معلّمی و رهبری سالکین إلی الله را پیدا نموده است.

۱. طبقات اولیا

اکابر صوفیّه برای اولیاء، طبقات گوناگونی ذکر نموده‌اند:

اَبدال، اوْتاد، نُقَباء، نجباء، حواریّون، رجبیّون، محدَّثون، صِدّیقون، ائمّه، اقطاب و غیر ذٰلک.

شرح مفصّل این طبقات در جزء ثانی کتاب فتوحات محیی‌الدّین، مذکور است و قسمتی از آن را در مبحث مکاشفه از گفتار دهم کتاب حاضر خواهیم آورد؛ إن شاء الله تعالیٰ.

چنان‌که صنفی از اولیاء به **والهان** و **عقلاء مجانین** موسوم هستند که شرح اوصاف آنان را نیز از جزء اوّل فتوحات، در مبحث مکاشفه نقل خواهیم نمود؛ إن شاء الله تعالیٰ.

از کشف المحجوب هُجْویری نقل است که در شرح صفت و عدد **اولیاء** می‌گوید:

> *از ایشان، چهار هزارند که مکتومان‌اند و مر یک‌دیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کلّ احوال، از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مورود است و سخن اولیاء بدین ناطق و مرا خود اندر این معنی، خبر عیان گشت؛ اَلحَمدُ لِله.*
>
> *امّا آن‌چه اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ‌جلاله سیصدند که ایشان را **اخیار** خوانند و چهل دیگر که ایشان را **ابدال** خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را **ابرار** خوانند و چهارند که مر ایشان را **اوتاد** خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را **نقیب** خوانند و*

*یکی ـ که او را **قطب** و **غوث** خوانند.*

و این جمله مر یک‌دیگر را بشناسند و اندر امور، به اذن یک‌دیگر محتاج باشند و بدین، اخبارِ مروی ناطق است و اهل سنّت بر صحّت این، مجتمِع.

شماره‌های فوق با آن‌چه که محیی‌الدّین در جزء ثانی فتوحات نوشته است، در بعض موارد، اختلاف دارد.

باری، از همه‌ی اولیاء برتر و بالاتر در هر زمان، **قطب** است که او ولیّ بسیار کامل پُرمایه‌ی معمّاآمیزی است که به مراحل عالی کمال رسیده و خود را محور نظام دنیا و آخرت دانسته و مدّعی شاهی و حکم‌فرمایی بر همه می‌باشد.[۱]

دکتر غنی (از صفحه‌ی ۲۴۲ ج ۲ تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید:

*به عقیده‌ی صوفیّه، **اولیاء** کسانی هستند که مقام قُدسی دارند و به خدا نزدیک‌اند و نشانه‌ی نزدیکی آن‌ها این است که قادر بر اَعمال فوق‌الطّبیعه هستند؛ یعنی کرامات و خوارق عادات دارند.*[۲]

اولیاء مصداق **﴿ألا إنَّ أوْلیاءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ و لا هُمْ یَحْزَنونَ﴾** *هستند [و] هرکس به آن‌ها زحمتی برساند، مرتکب **معصیتی** نسبت به خدا شده است؛ اگر چه برای فرار از اعتراض **فقهاء**، **صوفیّه** گفته‌اند که: وحی و الهامی که به انبیاء می‌شود، **با وحی و الهامی که به اولیاء عنایت می‌شود فرق دارد** (یعنی در مورد **اولیاء، درجه‌ی نازل وحی و الهام است**)؛ امّا در عمل **معتقدند که جنس وحی و الهام یکی است** و آن‌چه از کتب صوفیّه مستفاد می‌شود این است که: **ولیّ** به‌واسطه‌ی ارتباط نزدیک به خدا، به مقامی می‌رسد که **حجاب بین او و***

---

۱. مؤلّف می‌گوید: عمده و تمام ملاک برجستگی و عظمت و امتیاز **ولیّ** از سایر مردم، همان رسیدن به مقام **فناء** و پیوستگی اوست به خدا، بر اساس وحدتِ موجودِ تصوّف و عرفان! و بحث ما در مسأله‌ی وحدت بعد از این خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالیٰ.

۲. مؤلّف می‌گوید: بحث ما در کرامت اولیاء صوفیّه چند صفحه بعد از این خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالیٰ.

عالم غیب مکشوف می‌شود و اولیاء در حال خَلْسه و جذبه، به مقام نبوّت و إخبار از مُغَیَّبات می‌رسند و شرط لازم وصول به این مقام نه علم عمیق در حکمت الاهی است؛ نه متّصف‌بودن به اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر شرع، پسندیده‌ی خلق است و نه ریاضت و تجرّد و چیزهایی که مردم حُسن خُلق می‌نامند.

*خلاصه آن‌که ولیّ ممکن است واجد همه‌ی این صفات باشد یا فاقد آن‌ها. تنها چیزی که شرط لازم است **جذبه** و **بی‌خودی** است که علامت خارجی **فناء** و **رهایی از تعیّنات شخصی** است.*

*هر که مجذوب حق شود، در حال حیات و پس از مرگ، از اولیاء محسوب است و نشانه‌ی ولایت او قدرت بر اِتیان خوارق عادات و کرامات است. غالباً، اولیاء به گم‌نامی زندگی می‌کنند و گم‌نام می‌میرند و به گفته‌ی هُجویری: از ایشان چهار هزارند که مکتومان‌اند... و به عقیده‌ی صوفیّه، نظام دنیا متوقّف بر این اولیاء است و سر و بزرگ اولیاء **قطب** و **غوث** نامیده می‌شود.*

قطب، بزرگ‌ترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است و هر وقت اراده کند، در فاصله‌ی یک چشم به‌هم‌زدن، جمیع اولیاء با طیّ‌الارض از اطراف و اکناف دنیا، درگرد او مجتمِع می‌شوند.

ابوالعَلا عفیفی در تعلیقه‌اش بر فصّ ثانی از ***فصوص الحکم*** می‌گوید (خلاصه‌ی گفتارش این است):

یَعتبر ابنُ‌عربيٍّ الولایةَ أساسَ المراتب الرّوحیَّة کلِّها، فکلُّ رسول وليٌّ، و کُلُّ نبيّ وليّ، و أخصُّ صفات الوليّ ـ أيًّا کان ـ المعرفةُ أي العلم الباطن الَّذي یُلقیٰ في القلب إلقاءً و لایکتسب بالعقل عن طریق البرهان.

و النُّبوَّة و الرّسالة تنقطعان، لأنّهما مقیَّدتان بالزّمان و المکان؛ أمّا الولایةُ فلاتنقطع أبدًا، لأنَّ المعرفة الکاملة بالله لاتُحَدُّ بِزمان أو مکان...

و هناك فرق آخَرُ، و هو أنَّ العِلمَ الشَّرعيَّ یوحیٰ به إلی

الرّسول على لسان الملَك، أمّا العلمُ الباطن عند الوليِّ ـ سواء كان رسولًا أو نبيًّا أو محض وليٍّ ـ فهو إرثٌ يرثُه الوليُّ من خاتم الأولياء[1] الّذي يرثه بدوْره من منبع الفيض الرّوحيِّ جميعه: روح محمّد [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] أو الحقيقة المحمّديّة. و خاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن، هو الّذي يأخذ علمَه مباشَرة عن روح محمّد [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] الّتي يرمز إليها الصّوفيّة عادةً باسم القطب. و لا يُقصد بالحقيقة المحمّديّة أو روح محمّد [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم]، محمّدٌ النّبيُّ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بل حقيقته القديمةُ الّتي تقابل **العقلَ الأوّل** عند أفلوطين و **الكلمة** عند المسيحيّين، و الّتي يقول ابنُ‌عربي: أنّها المقصودة في الحديث «**كنت نبيًّا و آدمُ بين الماء و الطّين**» لا بمعنى: قدِّر لي أن أكون نبيًّا قبل خلق آدم (كما يدلُّ عليه ظاهر الحديث) بل بمعنى: وجدت حقيقتي أو روحي الّتي هي العقل الإلٰهيُّ قبل أن يوجدَ آدمُ.

۲. اعتبار ارشاد ولیّ در سلوک طریقت

می‌گویند: طریقت و راه خدا را بدون رهبری مرشد نتوان پیمود؛ زیرا راه بسیار پُرآفت و خطرناک[ی] است؛ پس بدون همرهی و رهبری کسی‌که این راه را، تا نهایت و مقصد رفته باشد ـ که او ولیّ است ـ نباید رفت.

بی پیر، مرو تو در خرابات — هر چند سکندر زمان‌ای

پیروزی در این راه، تنها به پیروی از امر و فرمان شخص پیر و ولیّ و مرشد است؛ عمل بر نوشته نتیجه نبخشد. اَذکار و اَوراد بلکه تمام اعمال، باید به اجازه‌ی شیخ باشد وگرنه یا به‌کلّی بی‌تأثیر است ـ چنان‌که بعضی گفته‌اند ـ یا تأثیر آن ضعیف بوَد.

---

۱. مؤلّف می‌گوید: بیان مراد ابن‌عربی از شخص خاتم الاولیاء، در مبحث مکاشفه خواهد آمد؛ إن‌شاءالله تعالی.

مولوی می‌گوید:

پیر را بگزین که بی پیر، این سفر | هست بس پُرآفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای | بی قَلاووز، اندر آن آشفته‌ای
پس رهی راکه ندیدستی تو هیچ | ـ هین! ـ مرو تنها؛ ز رهبر سر مپیچ
گر نباشد سایه‌ی او بر تو، گول | بس تو را سرگشته دارد بانگ غول
غول‌ات از راه افکَنَد، اندر گزند | از تو داهی‌تر درین ره، بس بُدند
از نُبی بشنو ضَلال رهرَوان | که چه‌سان کرد آن بِلیس بَدروان
صد هزاران ساله راه، از جاده دور | بردشان و کردشان اِدبار و عور
هر که او بی مُرشدی در راه شد | او ز غولان گُمرَه و در چاه شد
با هوا و آرزو کم باش دوست | چون «یُضلُّك عَن سَبیلِ الله» اوست
این‌هوا را نشکنَد اندر جهان | هیچ‌چیزی هم‌چو سایهٔ همرهان

باز مولوی می‌گوید:

سایه‌ی یزدان بود بندهٔ خدا | مرده‌ی این عالم و زندهٔ خدا
دامن او گیر؛ رو تو بی‌گمان | تا رهی از آفت آخر زمان
«کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ» نقش اولیاست | کاو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این دلیل | «لا أُحِبُّ الآفِلین» گو چون خلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب | دامن شه شمس تبریزی بتاب
ره ندانی جانب این سور و عُرس | از ضیاء الحق حسام‌الدّین بپرس

و نیز می‌گوید:

پس به هر دوْری، ولیّی قائم است | تا قیامت، آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد، برست | هر کسی کاو شیشه‌دل باشد، شکست
پس امام حیّ قائم آن ولی‌ست | خواه از نسل عمر، خواه از علی‌ست
مهدی و هادی وی است؛ ای راه‌جو | هم نهان و هم نشسته، پیش رو
او چو نور است و خِرد جبریل او | آن ولیّ کم از او قندیل او
وآن‌که زین قندیل کم مشکاة ماست | نور را در مرتبت ترتیب‌هاست

زآن‌که هفصد پرده دارد نور حق — پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام — صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام

خواجه حافظ می‌گوید:

من به سر منزل عَنقا، نه به خود بردم راه — قطع این مرحله، با مرغ سلیمان کردم

❀ ❀ ❀

قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن — ظلمات است! بترس از خطر گمراهی

❀ ❀ ❀

گذرت بر ظلمات است؛ بجو خضر رهی — که در این مرحله بسیار بود گمراهی

❀ ❀ ❀

مگر خضر مبارک‌پی تواند — که این تن‌ها بدان تنها رساند

۳. استجابت دعای ولیّ

می‌گویند: ولی در پیشگاه خدا، مستجاب‌الدّعوه است.

مولوی می‌گوید:

کان دعای شیخ، نی چون هر دعاست — فانی است و گفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال و کدّ کند — پس دعای خویش را چون رد کند؟

۴. سرسپردن و تسلیم کامل مریدِ سالک به ولیّ

می‌گویند: سالک باید اعمال مرشد را اعمال خدایی بداند و هرچه را از او صادر می‌شود، بدون چون و چرا، به‌جا و صواب شمرد؛ دست ارادت و بیعت به او بدهد و در مقام دستورات و ارشادات و اوامر او، تسلیم محض و سرسپرده باشد و چشم‌بسته مطیع او گردد و بدون چون و چرا، اوامر او را امتثال نماید.

حافظ می‌گوید:

به میْ سجاده رنگین کن؛ گرَت پیر مغان گوید — که سالک بی‌خبر نبوَد ز راه و رسم منزل‌ها

شیخ عطّار در جلد دوم **تذکرة الأولیاء**، در ذکر شیخ ابوبکر شِبْلی-که از کِبار و اجلّه‌ی مشایخ بوده- می‌نویسد:

به مجلس خَیر نَسّاج شد (یعنی شِبلی، در بدْو سلوک) و واقعه بدو فرو آمد؛ خیر او را نزدیک جُنید فرستاد. پس شبْلی پیش جُنیْد آمد و گفت: گوهر آشنایی بر تو نشان می‌دهند؛ یا ببخش یا بفروش. جنید گفت: اگر بفروشم، تو را بهاء آن نبوَد و اگر ببخشم، آسان به‌دست آورده باشی؛ قدرش ندانی! هم‌چون من، قدم از فرق ساز و خود را در این دریا درانداز تا به صبر و انتظار، گوهرت به‌دست آید.

پس شبلی گفت: اکنون چه کنم؟ گفت: برو یک سال، کبریت‌فروشی کن! (با این‌که قبلاً از طرف خلیفه‌ی بغداد، امیر دماوند بوده) چنان کرد؛ چون یک‌سال برآمد، گفت: در این کار، شُهرتی و تجارتی درست بردی و یک‌سال دریوزه کن؛ چنان‌که به چیزی دیگر مشغول نگردی! چنان کرد تا سر سال را که در همه‌ی بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با جُنیْد بگفت؛ او گفت: اکنون قیمت خود بدان که تو مر خلق را به هیچ نیرزی! دل در ایشان مبند و ایشان را به هیچ بر مگیر.

آن‌گاه گفت: تو روزی‌چند حاجب بوده‌ای و روزی‌چند امیری کرده‌ای! بدان ولایت رو و از ایشان بِحِلّی بخواه. بیامد و به یکْ یکِ خانه در رفت تا همه [را] بگردید. یک مظلمه ماندش. خداوندِ او را نیافت تا گفت: به نیّت آن، صدهزار درم باز دادم. هنوز دلم قرار نمی‌گرفت. چهار سال در این روزگار شد. پس به جُنیْد باز آمد و گفت: هنوز در تو چیزی از جاه مانده است. برو و یک‌سال دیگر گدایی کن! گفت: هر روز گدایی می‌کردم و بدو می‌بردم. او آن همه، به درویشان می‌داد و شب، مرا گرسنه همی داشت. چون سالی برآمد، گفت: اکنون تو را به صحبت راه دهم؛ لیکنِ به یک شرط که خادم اصحاب، تو باشی. پس یک‌سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت: یا ابابکر، اکنون حال نفس تو به نزدیک تو چیست؟ گفتم: من کم‌ترینِ خلق خدای می‌بینم خود را. جنید گفت: اکنون ایمانت درست شد.

در احوال ملّای رومی ـ که دست ارادت به شمس تبریزی داده است ـ نوشته‌اند:

روزی شمس از ملّای رومی، شاهد (معشوقه) خواست؛ ملّا دست عِیال خود را گرفته به خدمت شمس آورد! سپس اَمرد خواست؛ ملّا دست فرزند خود را گرفته به خدمتش آورد! بعد شراب خواست؛ ملّا به محلّه‌ی یهودی‌ها رفته و ظرفی شراب گرفته به خدمت شمس آورد! شمس بدو گفت: کسی‌که صهبای حقیقت نوشیده است، او را با این صهبا چه کار؟! این‌امر برای امتحان و آزمایش تو از مقام سِعه‌ی صَدرت و مقام تسلیمت بوده است!!

۵. عدم اشتراط علوم ظاهری درباره‌ی اولیاء صوفیّه

می‌گویند: درباره‌ی ولیّ، داشتنِ هیچ‌گونه علوم اکتسابی و ظاهری شرط نیست؛ همان صفای قلب و شور و عشق و پیمودن مراحل مقامات و احوال طریقت و رسیدن به مرتبه‌ی شهود و کشف و فَناء، او را کافی است و به‌عبارت دیگر، علوم ذوقی و کشفی امتیاز صاحب‌دلان است؛ نه علوم کسبی و درسی و لذا نقل می‌کنند که:

بسیاری از اولیای صوفیّه در علوم اکتسابی، از عوام بوده و با کتاب و دفتر، هرگز سر و کاری نداشته‌اند؛ ولی با داشتن صفای قلب و شور و حرارت و ذوق و عشقِ وافر و قوّت نفس و کشف و شهود، دانشمندان بزرگی را مجذوب و پیرو افکار خود ساخته‌اند.

گویند:

شمس تبریزی از اهل علم نبوده و در روش و گفتار، بسیار خشن و تلخ بوده با وجود این، ملّایی چون جلال‌الدّین رومی را شیفته و دل‌باخته‌ی خود ساخته بود؛ به‌حدّی که او را مظهر تامّ و کامل خدا می‌شمرد و گویی به مقام پرستش، به او ارادت می‌ورزید.

و دیوان ملّای رومی ـ که معروف به ***کلّیّات شمس تبریزی*** است ـ پر از مدح و ستایش شمس است و برای نمونه، غزل ذیل نقل می‌شود:

پیرِ من و مرادِ من، دردِ من و دوایِ من
فاش بگفتم این سخن: شمسِ من و خدایِ من
از تو به حق رسیده‌ام، ای حق حق‌گزار من
شکرِ تو را ستاده‌ام؛ شمس من و خدای من
مات شوم ز عشق تو؛ زان‌که شَه دو عالم‌ای
تا تو مرا نظر کنی؛ شمس من و خدای من
محو شوم به پیش تو، تا که اثر نمانَدَم
شرط ادب چنین بود؛ شمس من و خدای من
شهپر جبرِئیل را، طاقت آن کجا بود
کز تو نشان دهد مرا؟ شمس من و خدای من
حاتم طی کجا که تا، بوسه دهد رکاب را
وقت سخا و بخشش است؟ شمس من و خدای من
عیسی مرده زنده‌کن دید فنای خویشتن
زنده‌ی جاودان تویی؛ شمس من و خدای من
ابر بیا و آب زن، مشرق و مغرب جهان
صور بِدَم که می‌رسد شمس من و خدای من
حور قصور را بگو: رخت بُرون بَر از بهشت
تخت بنه که می‌رسد شمس من و خدای من
کعبه‌ی من، کِنشت من، دوزخ من، بهشت من
مونس روزگار من، شمس من و خدای من
برق اگر هزار سال، چرخ زند به شرق و غرب
از تو نشان کِیْ آورد؟ شمس من و خدای من
نعره‌ی های و هوی من، از درِ روم تا به بَلْخ
اصل کجا خطا کند؟ شمس من و خدای من
از دَرِ مصر تا به چین، گفته و های و هوی من
گفته‌ی شمسِ دین بخوان؛ شمس من و خدای من

و نیز در کتاب مثنوی، با تجلیل و تکریم، شمس را یاد می‌کند.

و هم‌چنین شیخ صلاح‌الدّین زرکوب قونَوی- که از اجلّه‌ی اصحاب ملّای رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفه‌ی او بوده- مردی اُمّی و عامی و یکی از پیشه‌وران ساده بوده است؛ حتّی مطابق موازین لغت، درست و صحیح سخن نمی‌رانده است.[1] با این‌حال، دانشمندی چون جلال‌الدّین رومی نسبت به او کمال عشق و علاقه را داشته و درباره‌ی خلافت او گفته است:

نیست در آخر زمان فریادرس — جز صلاح‌الدّین؛ صلاح‌الدّین و بس
گر ز سرّ سرّ او دانسته‌ای — دم فروکش تا نداند هیچ‌کس

... تا آخر ابیات. و در مواقع بیماری او گفته [است]:

رنج تن دور از تو، ای تو راحت جان‌های ما — چشم بد دور از تو، ای تو دیده‌ی بینای ما!
صحّت تو، صحّت جان و جهان است؛ ای قمر — صحّت جسم تو بادا، ای قمرسیمای ما!
عافیت بادا تنت را، ای تن تو جان‌صفت — کم مبادا سایه‌ی لطف تو از بالای ما
گلشن رخسار تو، سرسبز بادا تا ابد — کان چَراگاه دل است و سبزه‌ی صحرای ما
رنج تو برجان ما بادا، مبادا بر تنت — تا بود آن رنج تو چون عقل، جان‌آرای ما

ولی حقّ متعال مصلحت ندید که پیش‌بینی و آرمان جلال‌الدّین رومی را در خلافت صلاح‌الدّین، در آخرِ زمان، تحقّق بخشد و هم‌چنین دعای او را در عافیت از بیماری مزبور اجابت فرماید؛ لذا صلاح‌الدّین در حیات خودِ جلال‌الدّین، به همان بیماری درگذشت. جلال‌الدّین هم در مرثیه‌ی او ابیاتی سروده است.

---

۱. نقل است روزی جلال‌الدّین رومی فرمود: آن **قلف** را بیاورید و در وقتی دیگر گفته بود که: فلانی **مفتلا** شده است. بوالفضولی گفته باشد که: **قفل** بایستی گفتن و درست آن است که **مبتلا** گویند. فرمود که: آن‌چنان است که گفتی؛ امّا جهت رعایت خاطرِ عزیزی، چنان گفتم؛ که روزی صلاح‌الدّین **مفتلا** گفته بود و **قلف** فرموده و راست آن است که او گفته! چه اغلب اسماء و لغات، موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ فطرت!

مؤلّف می‌گوید: مدرک اکثر منقولات در دو صفحه‌ی اخیر، کتاب تاریخ تصوّف در اسلام، تألیف دکتر غنی (صفحات ۵۲۸ و ۵۲۹ و ۵۳۰، ج ۲) می‌باشد.

۶. کرامت اولیاء صوفیّه

اکثر صوفیّه برای اولیاء، **کرامت** قائل‌اند؛ و کرامت امرِ خارق عادتی است که از ولیّ صادر می‌شود.

دکتر غنی (در صفحه‌ی ۲۶۳ جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید:

اکثر صوفیّه معتقدند که کرامت فقط در حال خلسه و بی‌خودیِ ولیّ صادر می‌شود؛ به این معنی که ولیّ به صدور کرامت مستشعِر نیست؛ بلکه در آن حال، کاملاً تحت اراده‌ی الاهی و به کلّی از خود، بی‌خبر است و هیچ‌گونه تعیّنی و شخصیّتی ندارد.

خلاصه، در موقع صدور کرامت، شخص ولیّ از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند، با خدا مخالفت کرده؛ زیرا در آن حال، خدا از لبان او حرف می‌زند و با دست او کار می‌کند.

(و در صفحه‌ی ۲۶۰ و ۲۶۱) می‌گوید:

صوفیان قرن‌های اوّل، اهمّیّت بسیاری به معجزات و کرامات نمی‌داده‌اند؛ ولی بعدها ـ که پرستش اولیاء در بین اهل سلوک شایع شد ـ موضوع کرامات، اهمّیّت یافت و برای آشناشدن به این موضوع، باید به کتب صوفیّه و تراجِم احوال عرفاء مراجعه کرد و باکمال تعجّب دید که این جماعت با چه سهولتی، هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با چه آسانی، پشت پا به هر منطق و استدلال و عقل و حسّی زده‌اند.

هرچه از دوره‌های اوّل تصوّف دورتر می‌شویم، موضوع شیوع کرامات را بیش‌تر می‌بینیم؛ در حالی‌که چنان‌که گفته شد، صوفیان قدیم توجّه بسیاری به آن نداشته‌اند.

سپس برای شاهد، گفته‌هایی نقل می‌کند که ما بعض آن‌ها را از پاورقی و متن کتاب او، این جا می‌آوریم:

قُشَیری[1] می‌گوید که: هرگاه هیچ کرامتی از ولیّ صادر نشود،

---

۱. قُشَیری منسوب به قشیر (بر وزن زبیر).

خللی به ولایت او نمی‌رساند؛ در حالی‌که صدور معجزه از نبی واجب است.

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است: در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد؛ ولی من به آیات و کرامات، توجّهی نداشتم. چون خداوند مرا چنین یافت، راه معرفت خود را به من نمود.

وقتی به بایزید گفتند که: فلان شخص در یک‌شب، به مکّه می‌رود! گفت: شیطان هم در یک‌لحظه، از مشرق به مغرب می‌رود.

و نیز به او گفتند که: فلان بر آب می‌رود! گفت: ماهی در آب و مرغ در هوا، عجیب‌تر از آن به‌جا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته: اگر ببینید مردی سجّاده بر آب گسترده و در هوا مربّع نشسته، تا اعمال او را در اوامر و نواهی نبینید، فریب نخورید.

جُنیْد بغدادی گفته: زَلّت عارف مِیْل است از کریم به کرامت!

ابوعلی جَوزْجانی[1] گفته: صاحب استقامت باش، نه صاحب کرامت؛ که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت.

[از] سهل‌بن‌عبدالله التُّستَری[2] نقل است که:

او بر آب برفتی و قدمش تَر نشدی.

یکی گفت: قومی گویند: تو بر سر آب می‌روی! گفت: مؤذّنِ این مسجد را بپرس که او مردی راست‌گوی است.

گفت: پرسیدم. مؤذّن گفت: من آن ندیدم؛ لیکن در این‌روزها، در حوضی در آمد تا غسل سازد. در حوض افتاد که اگر من نبودمی، در آن‌جا بمُردی!...

ابوجعفر محمّدبن‌علی نَسَوی معروف به محمّد علیان، از اصحاب و معاصرین ابوعثمان حیری[3] نیشابوری گفته: هر که به اختیار

---

۱. جوزجانی به ضمّ اوّل و سکون دوم و سوم.

۲. التستری منسوب به تُستَر (بضمّ تاء و سکون سین و فتح تای دوم) معرَّب شوشتر.

۳. حیری منسوب به حیره (به کسر حاء و سکون یاء) محلّتی در نیشابور بوده است. (راهنمای دانشوران)

و خواستِ خود اظهار کرامت می‌کند، وی مدّعی است و هر که بی‌خواستِ وی بر وی، کرامتی ظاهر می‌شود، وی ولیّ است[1].

باز دکتر غنی (در ص ۲۶۲ کتاب تاریخ مزبور) می‌گوید:

حاصل آن که بزرگان صوفیّه دارای این قبیل نظرها بوده‌اند؛ ولی پیروان، مخصوصاً در زمان‌های بعد، راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق عادات به اولیاء نسبت داده‌اند.

(تا این‌که خلاصه می‌گوید:) و به هر اندازه که از عهد ولیّ و مرشد، دورتر شده‌اند، بر ساز و برگ آن افزوده‌اند تا به جایی رسیده که مجلّدات بسیاری در این زمینه به وجود آمده است.

اینک، چند فِقْره از کرامات و خوارق عاداتی را که به اولیای صوفیّه نسبت داده شده است، از جلد اوّل تذکرةالأولیاء برای نمونه می‌آوریم:

نقل است که: وقتی رابعه‌ی عدَویّه به مکّه می‌رفت. در میان راه، کعبه را دید که به استقبال او آمد! رابعه گفت: مرا ربّ البیت می‌باید؛ بیت چه کنم؟!

نقل است سهل‌بن‌عبدالله تُستری (که از کِبار صوفیّه بوده) گفته:

مردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می‌پرسید از حقیقت و من جواب می‌گفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزارد و به زیر آب فرو شدی و به زیر آب نشستی تا وقت زوال. چون اخی ابراهیم بانگ نماز کردی، او از زیر آب بیرون آمدی؛ یک سر مویْ بر وی، تر نشده بودی و نماز پیشین گزاردی؛ پس به زیر آب در شدی و از آن آب، جز به وقت نماز، بیرون نیامدی! مدّتی با من بود؛ هم بدین صفت که البتّه هیچ نخورد و با هیچ‌کس ننشست تا وقتی که برفت!

نقل است از ابراهیم ادهم که: روزی بر لب دجله، نشسته بود و خرقه‌ی ژنده‌ی خود پاره می‌دوخت. سوزنش در دریا افتاد. کسی از او

---

۱. مؤلّف می‌گوید: مجموع این قبیل گفته‌های بعض اولیاء صوفیّه ناطق و شاهد است بر این‌که مجرّد صدور امر خارق عادت، بر حقّانیّت و ولایت و مقرّب بودن شخص نزد خدای متعال دلیل نخواهد شد و در صفحات بعد نیز شرحی در این خصوص خواهد آمد.

پرسید که: مُلکی چنان از دست بدادی؛ چه یافتی؟ اشاره کرد به دریا که: سوزنم باز دهید! هزار ماهی از دریا برآمد که هریک سوزنی زرّین به دهان گرفته! ابراهیم گفت: سوزن خویش خواهم! ماهَیکی ضعیف بر آمد؛ سوزن او به دهان گرفته. ابراهیم گفت: کم‌ترین چیزی‌که یافتم به ماندن مُلک بلخ این است؛ دیگرها را تو ندانی!

روزی از فتحِ مَوْصلی، از صدق پرسیدند. دست در کوره‌ی آهنگری کرد؛ پاره‌ی آهن تافته بیرون آورد و بر دست نهاد وگفت : صدق این است!

درباره‌ی بایزید بسطامی نقل است که: روزی یکی در آمد و از حیا مسأله‌ای پرسید. شیخ جواب داد؛ آن کس آب شد! مردی درآمد. آبی زرد دید ایستاده!گفت: یا شیخ! این چیست؟ گفت: یکی از در، در آمد و سؤالی از حیا کرد و من جواب دادم. طاقت نداشت؛ چنین آب شد از شرم!

۷. نظر مؤلّف درباره‌ی کَرامت

مؤلّف میگوید: خلاصه، در انواع صحبت‌های راجع به کَرامات اولیای صوفیّه که تأمّل دقیق شود، بر هر شخص بیدار منصف واضح می‌گردد که آن‌چه درباره‌ی آنان به عنوان کرامت گفته می‌شود- با همه‌ی سر و صدایی که دارد- اوّلاً، وقوع آن‌ها ثابت نیست و ثانیاً، بر فرض وقوعِ بعضِ آن‌ها، می‌گوییم- چنان‌که در پاورقی صفحه‌ی قبل گذشت- مجرّد صدور امر خارق عادت، دلیل بر حقّانیّت و ولایت و تقرّب شخص نزد خدای متعال نمی‌باشد؛ هم‌چنان‌که جوکی‌های هند، در راه باطل و [در] اثر ریاضت‌های باطله‌ی خود، موفّق به امور عجیب و غریبی می‌گردند.

برای تأیید، قضیّه‌ای نقل می‌شود و سپس برای بیان سرّ این مطلب، به ذکر آیاتی می‌پردازم.

صاحب کتاب ***قصص العلماء*** می‌نویسد که عمّ ایشان آخوند ملّا عبدالمطّلب‌﷫ گوید که:

به زیارت امام ثامن علیه السلام مشرّف شدم و چندی در آن بلده‌ی مبارکه اقامت داشتم. پس درویشی که معروف به طیّ الأرض بود پیدا شد و من با آن درویش، رفاقت انداختم. از آن پس، از او خواهش نموده که: طیّ‌الارض را به من تعلیم کن. گفت: تو قابل نیستی.

پس از اصرار بسیار، گفت: اکنون که طالب آنای و خود را قابل آن می‌دانی، پس دو شرط را با تو می‌گویم؛ عمل کن؛ از آن پس، به تو طیّ‌الارض را تعلیم می‌نمایم. شرط اوّل این‌که: این امامی [را] که مدفون در این مرقد است، باید امام ندانی! دوم این‌که: تا یک هفته، نمازهای یومّیه را باید ترک کنی. گفتم: چنین کنم!

پس آن درویش رفت و وقت نماز دررسید. با خود گفتم که: امام را امام‌دانستن امر باطنی است و آن درویش را خبر از باطن من نیست؛ در ظاهر، می‌گویم که او امام نیست و در باطن، اعتقاد به امامت آن بزرگوار دارم و امّا نماز، پس درِ خانه را می‌بندم و وضو می‌گیرم و نماز می‌کنم و به درویش می‌گویم که: من نماز نکرده‌ام. پس در خانه را بستم و وضو ساختم و به نماز ایستادم. ناگاه دیدم درویش در نزد من حاضر شد! به من گفت که: من به تو گفتم که تو قابل نیستی! پس برفت و او را دیگر ندیدم!

۸. سرّ موفّقیّت اولیاء صوفیّه

و امّا سرّ موفّقیّت کلّیّه‌ی کسانی را که در راه باطل و ضَلالت (گرچه از روی تقصیر و عِناد و لِجاج) هستند و با وجود این، در نتیجه‌ی ریاضت‌هایی، مصدر امور خارق‌العاده می‌شوند[1] یا در نتیجه‌ی سعی و کوشش دیگر، به امور مهمّ

---

۱. پوشیده نماند بعضی امور چون: القاء فکر و صورت در ذهن مرید، تصرّف در اراده‌ی او، قرائت افکار، معالجه‌ی بعضی کسالت‌ها از راه عقیده و ایمان و تلقین- اگر از جانب مرشدان و مشایخ تحقّق یابد- مطابق با اصول و قواعدی است که در علم النّفس و معرفةُ الرّوح، برای اهلش محرز و مسلّم است و خارج از قوانین و قواعد طبیعی روحی نیست و آن‌ها را نمی‌توان در عِداد کَرامات شمرد. آری، تنها عوام آن‌ها را خوارق عادات و کرامات تلقّی می‌کنند.

عجیب دنیوی از اکتشافات و اختراعات موفّق می‌گردند، از آیات ذیل می‌توان استفاده نمود:

﴿مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُريدُ، ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمومًا مَدْحورًا * وَ مَنْ أرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعىٰ لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكورًا * كُلًّا نُمِدُّ هٰؤُلاءِ وَ هٰؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَ ما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظورًا.﴾ (بنی‌اسرائیل، آیه‌ی ۱۹ و ۲۰)

﴿مَنْ كانَ يُريدُ الْحَياةَ الدُّنْيا وَ زينَتَها نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أعْمالَهُمْ فيها وَ هُمْ فيها لا يُبْخَسونَ * أُولٰئِكَ الَّذينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النّارُ وَ حَبِطَ ما صَنَعوا فيها وَ باطِلٌ ما كانوا يَعْمَلونَ.﴾ (سوره‌ی هود، آیه‌ی ۱۷ و ۱۸)

﴿مَنْ كانَ يُريدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ في حَرْثِهِ و مَنْ كانَ يُريدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها و ما لَهُ في الْآخِرَةِ مِنْ نَصيبٍ.﴾ (الشوریٰ، آیه‌ی ۱۹)

﴿وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ مَنْ يُرِدْ ثوابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها.﴾ (سوره‌ی آل‌عمران، در آیه‌ی ۱۳۹)

آری، از آیات فوق معلوم می‌شود که خداوند متعال به‌مقتضای حکمتش، هیچ ریاضت و سعی و کوششی را ـ از هر کس که باشد، در راه حق یا باطل و به هر منظور و هدف دنیوی یا اُخروی باشد ـ به کلّی بی‌نتیجه و ثمره نخواهد گذاشت.

مطلب هشتم، گفتار صوفیّه درباره‌ی طریقت

می‌گویند: تصوّف و عرفان سه مرحله دارد: شریعت، طریقت، حقیقت.

۱. تعریف طریقت

بعضی گفته‌اند: **شریعت** احکام ظاهر و اعمال راجع به تن است و **طریقت** آداب باطن و راجع به دل؛ **شریعت** آراستن ظاهر است به طاعت و عبادت، **طریقت** پاکیزه‌نمودن باطن است به اخلاق پسندیده و دوستی و یاد خدا و روشن‌ساختن دل، به شناختن او.

و **حقیقت** غایت نهایی طریقت و وصول به حقّ است و چنان‌که سابقاً ذکر شد، سالک باید فقط به‌دستور شیخ و مرشد، در طریقت سلوک نماید.

می‌گویم: این تعریف راجع به طریقت، با خارج موافقت ندارد؛ زیرا بعض اعمال اهل طریقت و دستورات پیران طریقت را عمل تن و بدن می‌یابیم؛ مثلاً اگر سالکِ طریقت مقیّد به گذاشتن شارب می‌گردد یا پیر و مرشد به سالک، دستور چلّه‌نشینی در خلوت و عزلت می‌دهد، دستور ترک حیوانی در مدّت مزبور می‌دهد، دستور ذکر خاصّ و با کمّ و کیفیّت مخصوص می‌دهد، دستور سَماع و عشق مجازی می‌دهد، دستور دریوزه (= گدایی بر در خانه‌ها) می‌دهد[1]، همه‌ی این‌ها اعمال بدن است؛ و لو به‌زعم خودشان بخواهند به همین اعمال نیز، باطن را تصفیه نموده و روح را پرورش بدهند.

هم‌چنان‌که از طرف دیگر، در شریعت، اعمال روحی بی‌شمار می‌یابیم؛ بلکه به پیروی و عمل به شریعت به‌تنهایی، همه‌گونه اخلاق پسندیده و دوستی خدا و ذکر خدا و روشنی ضمیر، برای شناختن خدا حاصل می‌شود.

منظور این است که نه طریقت صوفیّه منحصر در آداب باطنی و اخلاقی و

---

۱. چنان‌که پیری مانند جُنید بغدادی مثل شبلی را دو نوبت، یک سال تمام، دستور دریوزه می‌دهد. (شرح آن در صفحه‌ی ۱۱۸ کتاب گذشت.)

قلبی است و نه شریعت، خالی از آداب مزبور است و برای تقرّب به خداونـد و حصول کمال، هرگز به طریقت‌سازی در مقابل شریعت، نیازی نبوده که مـوجب تفرقه‌ی شدید و دسته‌بندی‌های وخیم بـین مسـلمین گـردد؛ البتّه بـرای تـهذیب اخلاق و تربیت ارواح هم، مانند سایر امور، مربّی و معلّم لازم است؛ ولی واضح است که معلّم اخلاق را نه تنها تشریفات صوفیانه و عناوین و تشـخّصات و بـه خودبستگی‌ها و بلندپروازی‌هـا لازم نـیست، بـلکه هـرگز ایـن امـور، مـناسب و سازگار با مقام محترم او نمی‌باشد.

۲. دعاوی اقطاب صوفیّه

آری، می‌توان گفت که نوعاً مشایخ و اقـطاب صـوفیّه داعـیه‌ی آنـان تـنها تعلیم اخلاق و تربیت روحی به سادگی نـبوده است؛ بـلکه دعـوی هـریک ایـن است که او به مقام فناءالله رسیده و به خدا واصل گشـته و ارتـباط بـا خـدا دارد؛ ولیّ وقت است؛ قلب او مورد الهام و وحی الاهی است؛ خاصّه در حال جذبه و خلسه و مکاشفه، هر چه شهود کند و هر چه بـر قـلب او وارد شـود، هـمه حقّ است و هیچ‌گونه خلاف واقـع و اشـتباهی نـدارد؛ دارای اجـازه است از مشـایخ پیش، یداً بِیَد و سینه‌به‌سینه- تا بـه امـام و پـیغمبر مـنتهی شـود- و اوست ایـنک، حکم‌فرمای حقیقی عالم و دانای اسرار و اوست تنها که مـی‌توانـد مـریدان را در راه خدا سیر و سلوک داده تا به خـدا بـرساند و فـانی در خـدا نـماید، پس خـدا شوند؛ همه‌ی عـبادات و مـعاملات مـریدان بـاید بـه اجـازه‌ی او بـاشد؛ هـمیشه حـاضر و نـاظر احـوال قـلبی مـرید است؛ مـفترَض الطّـاعه و لازم‌الخـدمةو لازم الحفظ است... !

اساسی‌ترین و حسّاس‌ترین امر و مهم‌ترینِ اسرار در ایـن دعـاوی هـمان مسأله‌ی **وصل** و **فناء في الله** عرفانی است- که مبتنی بر **وحدت وجـود و مـوجود** است- و ما (که متحرّی حقیقت هستیم) نـاچار از تـحقیق ایـن مسأله مـی‌باشیم؛ چنان‌که در آتیه خواهد آمد؛ إن شاءالله تعالیٰ.

۳. تعریف دیگر برای طریقت

بعض دیگر [از] بزرگان عرفاء و صوفیّه گفته‌اند:

شریعت، هم‌چون شمعی است که راه را نشان می‌دهد و آن عبارت از احکام و دستوراتی است که رعایت آن‌ها انسان را به طرف کمال می‌کشاند. پس فایده‌ی **شریعت** راهنمایی است و بس و راه‌رَوی به طرف کمال، **طریقت** است و نهایت طریقت و غایتِ سلوک وصول به **حقیقت** است. به‌طور مثال، شریعت علم طبّ است که دوای هر دردی در آن، ذکر شده است و به‌کاربردن دوا و دستورات و پرهیزکردن به موجب علم طب، طریقت است و رهایی‌یافتن از آلام و اَسقام و وصول به صحّت ابدی، حقیقت است.[۱]

می‌توان گفت: این تعریف هم، درباره‌ی طریقت مجرّد تعبیری است از بعض بزرگان عرفاء و صوفیّه و در واقع، طریقت همان روش تصوّف و به‌کار بستن دستورات ولیّ مرشد است؛ خواه با شرع موافق باشد یا نباشد؛ چون به عقیده‌ی صوفی- چنان‌که اشاره شد- مرشد و قُطب، خود، ارتباط نزدیک با خدا دارد [و] دل او مرکز و مهبط الهام است؛ هرچه بر دلِ صافی او وارد شود و بِکُنَد و بگوید، همان حقّ و بر مرید تسلیم به آن فرض است.

می‌گویند: سلوکِ طریقت برای این است که **من** و **مای** اعتباری، از سالک گرفته شود و به مقام فناء في الله و بقاء بالله برسد و شهود کند که حقیقت هستی اوست و سالک را از خود، وجود و بودی نیست. دستور این است که: **خود را مَبین که رَستی** و در این راه، همّت و ثَبات قدم لازم است.

و به‌عبارت دیگر، هدف نِهایی طالب و سالک إلی الله شهود مطلوب و معشوق و فناء در اوست که آن حقیقت است و طریقت راهی است که در طیّ آن، هستیِ موهوم سالک از آتش عشق و محبّت، سوخته و نابود می‌گردد.

---

۱. مدرک تعریف فوق درباره‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تصوّف، از جمله دیباچه‌ی جلد پنجم مثنوی [است].

می‌گویند: پیر طریقت بُت‌های احتمالی سالک را در سیر و سلوک و مراحل توحید، در هم می‌شکنند. پیر طریقت سالکین را از مقامات و احوال مخصوص گذرانده و آنان را صاحب‌دل و اهل معنی و باطن بارمی‌آورد تا آن‌که آنان را به مقام فناء في الله برساند!

۴. مقامات و احوال طریقت

منازل و مراحل طریقت متنوّع و بی‌شمار است؛ ولی بزرگان صوفیّه و عرفاء همه‌ی آن‌ها را به چند مرحله‌ی بزرگ، تقسیم نموده و **مقامات** نام نهاده‌اند و گویند: پس از طیّ این مقامات، حالات درونی و تأثّرات باطنی در سالک پیدا می‌شود که آن‌ها را **احوال** نامند.

پس در فرق بین مقام و حال، چنین گفته‌اند که:

مقامات امور اکتسابی و اجتهادی و از جمله‌ی اعمال ارادی سالک است؛ در صورتی‌که **احوالات** از مقوله‌ی انفعالات و تأثّرات روحانی و کیفیّات نفسانی است که در تحت اختیارِ سالک نیست؛ بلکه از جمله‌ی مواهب و الطاف الاهی است به قلب سالک.

مقامات و احوال سالکین را مشایخ و بزرگان صوفیّه با اختلافِ زیاد ذکر نموده و هریک نیز به‌نحوی تقسیم کرده و در آن، سخن رانده‌اند.

و نیز درباره‌ی دوام حال و عدم آن، اَنظار مختلف است: گروهی دوام حال را روا دارند و ممکن شمُرند و گروهی روا ندارند؛ مثلاً از جنید بغدادی نقل است که گفته: **الأحْوالُ كَالْبُروق، فإنْ بقيَت فحديثُ النَّفْس** ؛ ولی از حارث محاسبی نقل است که دوام حال را روا دارد و گوید:

> *محبّت و شوق و قبض و بسط جمله احوال‌اند؛ اگر دوام آن روا نباشدی، نه محب محب باشدی و نه مشتاق مشتاق و تا این حال بنده را صفت نگردد، اسم آن بر بنده واقع نشود.*

چنان‌که در ذکر مقامات و احوال و تقسیم آن‌ها هم، از ابونصر عبدالله‌بن

عليٍّ السّرّاج الطّوسی متوفّیٰ در سنه‌ی ۳۷۸ معروف بـه **طاووس‌الفـقراء** (مـصنّف کتاب ***اللُّمع*** [1] ***في التّصوّف*** که از قدیم‌ترین کتب تصوّف به‌شمار می‌رود) نقل است که: **مقامات** را هفت می‌شمرد؛ بدین قرار: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکّل، رضا و **حالات** را ده شُمرده است: حال مراقبت، حال قُرب، حال مَحبّت (= عشق)، حال خوف، حال رجاء، حال شوق، حال اُنس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین.

و از شیخ فریدالدّین عطّار نقل است که در کتاب ***منطق‌الطّیر*** در مقاله‌ی سی و هشتم می‌گوید:

مرغی از هُدهُد ـ که مرشد و راهبر سایر مرغان بود ـ پرسید که: چگونگی راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت به چه قرار است؟ هدهد در جواب گفت:

گفت: ما را هـفت وادی در ره است — چون گذشتی هفت وادی، درگه است
بـاز نـاید در جـهان، زیـن راه کس — نـیست از فـرسنگ آن، آگـاه کس
چون نـیامد بـاز کس زیـن راهِ دور — چون دهندت آگـهی، ای نـاصبور؟
چون بشد آن جایگه گم، سر به سر — کیْ خبر بازت دهـند، ای بـی‌خبر؟
هست وادیّ طـلب، آغـاز کـار — وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار
پس سـیُم وادیّ از آن، مـعرفت — هست چـارم وادی، اسـتغنا صـفت
هست پـنجم، وادیِ تـوحید پـاک — پس ششم، وادیّ حیرت صـعبناک
هـفتمین، وادیّ فـقر است و فـنا — بـعد از ایـن وادی، روش نـبوَد روا
در کِشش اُفتی، روش گـم گـرددت — گر بـوَد یک قـطره، قُـلزُم گـرددت

در این موضوع در کتب قوم، اقوال و سخنان مفصّل بسیار هست.

۵. ذکر و مراقبت

یکی از شرایط مهمّ سلوکِ طرِیقت ذکر است؛ ذکر **خفی** (= قلبی) که بـه

---

۱. با ضمّ لام و فتح میم.

زبان آورده نمی‌شود و ذکر **جلی** که به زبان آورده می‌شود و برای آن، آداب و شرایط مخصوصی قائل‌اند که از آن جمله است: اجازه‌ی مرشد، دیگر توجّه کامل به ذکر و در مرحله‌ی بالاتر، توجّه و فکرِ تام به خودِ مذکور و بعضی از فِرق صوفیّه اذکار دسته‌جمعی نیز دارند که گاه، با حرکات و اوضاع و آهنگ‌های مخصوصی انجام می‌دهند و گاه، رسماً با سَماع توأم می‌نمایند.

مرشد هریک را به ذکر و آداب مخصوصی دستور می‌دهد. بالاترین و بهترینِ اذکار **تهلیل** است ـ که جمع بین نفی و اثبات است ـ و به **عقیده‌ی** آنان، نفیِ کثرت و غیریّت و اثباتِ وحدتِ موجود می‌باشد که از همان مراحل اوّل، مرشد به سالک، تزریق وحدت وجود می‌کند و مریدِ سالک نیز باید به مجاهده و شدّت، این معنی را به نفس و روح خود تلقین بنماید.

و خلاصه، درباره‌ی مراقبت و عدم غَفلت و توجّه کامل به ذکر و حقّ و استغراق در ذکر و کیفیّات و آداب ذکر و سپس بعض آثار آن، چیزها نوشته‌اند و مخصوصاً از بعض اکابر و سران صوفیّه ـ که دستورات و روش و عمل آنان مورد احترام و اعتبار همه‌ی اهل سلوک است ـ در باب اهتمامِ توجّه به حقّ و خلوَت و عدم غفلت و ریاضت و مداومت به ذکر، داستان‌های عجیبی نقل کرده‌اند که چند نمونه از آن‌ها بعد از این، نقل می‌شود.

و ناگفته نمانَد که مطلوبیّت و اهمّیّت ذکر (چه به‌معنای به یادِ خدا بودن در نفس و قلب و مراقبت در همه‌ی احوال باشد و یا به ضمیمه‌ی اذکار لفظی) در شریعت مقدّسه از واضحات است؛ ولی البتّه اشکال، در کمّ و کیف ساختگی و شرایط و مقارَنات جعلی اهلِ طریقت است.

لاهیجی در (صفحه‌ی ۲۷) شرح گلشن راز می‌گوید:

سالکانی که راه طریقت به قدم سعی پیموده‌اند و به مقام حقیقت رسیده، یقین دانسته‌اند که وصول به منزل مراد، بی‌وسیله‌ی نفی و اثبات، میسّر نمی‌گردد. فلهٰذا مرشدان، سالک را اوّل تلقین ذکر **لا إله إلّا الله** *می‌فرمایند تا به کلمه‌ی* **لا** *جمیع اغیار را ـ که نمودی دارند ـ نفی نماید و به کلمه‌ی* **إلّا الله** *اثبات وحدت حقیقی فرماید؛ چو تا کثرت*

به‌کلّی مرتفع نشود، وحدتِ بی‌مشارکت جلوه‌گری نمی‌نماید و هیچ مانعی سالک را هم‌چو هستی و پندار خود نیست و کامل را واجب است که جهت ارشاد طالبان، بیان موانع راه اله بفرماید و از این سبب است بیش‌ترِ اولیاء، اوّل از حجاب هستی و پندار خودی با سالکان گفتند و تحذیر فرمودند تا مسترشدان از آن اجتناب نمایند.

و در (صفحه‌ی ۲۳۹) ضمن شرحی می‌گوید:

*یک شرط از شرایط سلوک، **ذکر** است و ذکرِ ممتاز نزد ارباب قلوب، **لا إله إلّا الله** است؛ زیرا که قطع منازل این راه به خُطُواتِ نفی و اثبات میسّر می‌شود ـ که پیوسته به مِنجَل[۱] نفی، قطع علایق و عوایق اشجار غیریّت، از بُستانِ دل می‌کَند و به قوّت اثبات، نهال توحید ثابت می‌دارد ـ و این معانی جز در کلمه‌ی طیّبه‌ی **لا إله إلّا الله** یافت نمی‌شود و هیچ نوع از انواع اذکار و عبادات در ترقّی درجات و مقامات معنوی، اثر سرعت این کلمه‌ی طیّبه ندارد.*

سبزواری در (صفحه‌ی ۴۷) **اسرار الحِکم** می‌نویسد:

داد جاروبی به دستم، آن نگار — گفت: از این دریا، برانگیز آن غبار

*مراد به جاروب، لای نافیه است در **لا إله إلّا الله** و نگار، اهل الذّکر که به طلّابِ حقّ، ذکر می‌دهند. شرط است که از دریای وجود، بلاتشبیه، غبار امکان را بروبد که امکان، لاضرورت است و موصوفش مَهیّات و تعیّنات که عدمی‌اند و مباد که به وجودی، بما هُوَ وجودٌ، برزنَد که وجود، از صُقع وجوب است.*[۲]

---

۱. داس.

۲. شرح: می‌گویند: به کلمه‌ی **لا إله**، نفی تعیّنات (مَهیّات) ـ که موصوف به امکان، یعنی لاضرورت و لاوجوب‌اند ـ بنما؛ نه نفی وجود که او موصوف به ضرورت و وجوب است؛ بلکه آن را به کلمه‌ی **إلّا الله** اثبات نما.

و به عبارت ساده، اهل ذکر ـ که به سالک و طالب، دستور ذکر **لا إله إلّا الله** می‌دهند ـ می‌گویند: به وسیله‌ی این ذکر، بگو: نیست چیزی جز وجود که همان واجب و الله است.

مؤلّف می‌گوید: باید از مشایخ طریقت پرسید: سالکِ عامّی در ابتدای امر، از چه راه و به چه دلیل، باید به توحید عرفانی صوفیّه معتقد شود و آن را معنی کلمه‌ی **لا إله إلّا الله** نیز داند و به‌وسیله‌ی مداومت این ذکر، همین معنی از توحید را به قلب و روح خود تلقین بنماید تا به عقیده‌ی آنان، بعدها به مقام کشف و شهود آن برسد (و یا به بیان دیگر: تا روزی، این معنی برای او به یک صورت خیالی و روحی مجسّم شود)؟ پیداست که در این مورد، جز تقلید کورکورانه از گفتار مرشد در معنی توحید، راه دیگری نیست.

دکتر غنی در (صفحه‌ی ۳۵۸) جلد دوم ***تاریخ تصوّف در اسلام*** می‌نویسد:

*صوفیّه به موضوع ذکر، اهمّیّت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند. از جمله‌ی شروط ذکر صوفیّه آن است که: ذاکر با تلفّظ ذکر، مثلاً کلمه‌ی **الله** یا **حق** یا **هو** و یا جمله‌های **سبحان الله** یا **لا إله إلّا الله** و امثال آن[1]، جمیع قوای روحی خود را متوجّه آن کلمه یا آن جمله بدارد ـ به‌طوری که هر چه [را] غیر آن است فراموش کند ـ به این معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است، در مرکز دایره‌ی شعور قرار داده، بتمامِه، متوجّه به آن باشد و همه‌چیز دیگر را فراموش کند؛ نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید.*

*چنین ذکری را صوفی بر **نمازهای پنج‌گانه** ترجیح می‌دهد و معتقد است که ذکر، با کیفیّت مذکور، بیش‌تر او را به خدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سایر فرائض!*

و (در صفحه‌ی ۳۶۰ به‌طور خلاصه و حاصل کلمات) از غزالی نقل می‌کند:

---

۱. گاهی کلمه‌ی دیگری غیر از اسماء الله بوده است؛ چنان‌که عطّار می‌گوید: شیخ ابوالقاسم گُرگانی مدّتی ذکر خود را کلمه‌ی **اُویْس** قرار داده بوده است.

مؤلّف گوید: عطّار در باب دوم تذکرة‌الأولیاء درباره‌ی اُویْس قرنی می‌نویسد: و مَحامد او بسیار است و فضایل وی بی‌شمار. در ابتدا شیخ ابوالقاسم گُرگانی را رضي‌الله‌عنه (که از مشایخ طریقت بوده است) ذکر، آن بودست؛ مدّتی که می‌گفته : اُویْس! اُویْس! اُویْس! ایشان دانند قدر ایشان!

سالک باید قلب خود را به حالی درآورد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد. بعد تنها در گوشه‌ای بنشیند و از فرایض شرعی، فقط آن‌هایی را به‌جا آورد که ضروری است و مراقب باشد که جز خدا، هیچ‌چیز در فکر و ذهن او نباشد. بعد در آن حالِ تنهایی و مراقبه، بدون انقطاع، به زبان گوید: الله ! الله ! بالأخره به جایی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند؛ ولی در مقام توجّه و استغراق، به حالی باشد که گویی کلمه‌ی الله از زبان او جاری است. این حال را دوام بدهد تا زبان به کلّی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول به ذکر الله است. آن‌گاه بکوشد تا آن‌که شکل کلمه‌ی الله یعنی حروف و شکل آن، در قلبش نقش بندد. هم‌چنان به ذکر ادامه دهد تا آن‌که شکل و حروف کلمه‌ی الله از قلبش زائل شود و فقط فکر الله در قلب، باقی بماند؛ یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمه‌ی الله در قلب، چنان جای‌گزین شده که از آن جداشدنی نیست.

تا این‌جا، مجاهده و اراده و مْیل سالک، مؤثّر است؛ ولی جلب عنایت خداوند به اراده و میل او نیست؛ زیرا خداوند مصداق **﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ﴾** *است و در مقام او، اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عَطای محض است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که: سالک با مجاهده و طلب، خود را به فَضل و عَطای آسمانی، عرضه داشته است.*

در **تذکرة الأولیاء** (باب بیست و هشتم) در حال سهل‌بن‌عبدالله تُستَری نوشته:

نقل است که مریدی را گفت: جهد کن تا همه روز، گویی الله ! الله ! آن مرد می‌گفت تا بر آن، خوی کرد. گفت: اکنون شب‌ها بر آن، پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به‌جای خواب دیدی، همان الله می‌گفتی در خواب تا او را گفتند: از این باز گرد و به یادداشت مشغول شو تا چنان شد که همه روزگارش، مستغرِق آن شد. وقتی در خانه بود، چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه، نقشِ الله ! الله ! پدید آمد!

و (در باب هفتاد و پنجم) در حالات شِبلی می‌نویسد:

نقل است که: یک‌بار به سنگ، پای او بشکستند. هر قطره‌ی خون که از وی بر زمین می‌چکید، نقش الله می‌شد!

و ایضاً می‌نویسد:

نقل است که شِبلی یک‌بار در خلوت بود. کسی در بزَد. گفت: در آی، ای کسی که اگر همه ابوبکر صدّیق‌ای و در نیایی، دوست‌تر دارم و گفت: عمْری است تا می‌خواهم که با خداوندِ خویش خلوتی دارم که شِبلی در آن خلوت، در میانه نبوَد. [۱]

و ایضاً می‌نویسد:

نقل است که: شبْلی به اوّل ـ که مجاهده بر دست گرفت ـ سال‌های دراز، شب [ها]، نمک در چشم کشید تا در خواب نشود و گویند که: هفت مَن نمک در چشم کرده بود و می‌گفت که: حق تعالیٰ بر من اطّلاع کرد و گفت: هر که بخُسبد، غافل بوَد و غافل محجوب بوَد. [۲]

و می‌نویسد:

یک روز شیخ جنید به نزدیک شبلی آمد. او را دید که به مِنقاش، گوشت ابروی خویش باز می‌کند. گفت: این چرا می‌کنی؟ گفت: حقیقت ظاهر شده است؛ طاقت نمی‌دارم. می‌گویم: بود که لحظه‌ای با خویش‌ام دهند؟!

و می‌نویسد:

---

۱. مؤلّف می‌گوید: معلوم می‌شود که در نظر شبلی، بعد از خداوند، از همه برتر و عزیزتر و محبوب‌تر، ابوبکر صدّیق بوده است!

۲. مؤلّف می‌گوید: [اوّلاً] گوینده‌ی جمله‌ی: هرکه بخُسبد غافل بوَد و غافل محجوب بوَد، به احتمال قوی، تجسّم خیالات و اوهام خود شِبلی یا روح شیطانی بوده است؛ نه حق تعالیٰ و ثانیاً، اگر حق تعالیٰ چنین جمله‌ای را به جناب شِبلی فرموده است، آیا این را هم فرمود [ه است] که او باید در چشمش نمک بریزد تا خواب‌اش نبرَد؟! شاید در همین محجوبیّت به وسیله‌ی خواب طبیعی و غیر اختیاری بشر، حکمتی است و مصلحت و تقرّب بنده به خدای متعال، به همین حاصل شود که به اندازه‌ی ضرورت به خواب رود.

نقل است که شِبلی سردابه‌ای داشتی. در آن‌جا، همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی به دل او درآمدی، خویشتن بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه‌ی چوب‌ها بشکستی، دست و پای خود را بر دیوار همی زدی.[۱]

و می‌نویسد:

نقل است که: وقتی شبلی را دیدند پاره‌ی آتش بر کف نهاده می‌دوید. گفتند: تا کجا؟ گفت: می‌دوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با ***خدای کعبه*** *پردازند.*[۲]

و یک روز، چوبی در دست داشت هر دو سر، آتش درگرفته. گفتند: چه خواهی کرد؟ گفت: می‌روم تا به یک سر این، دوزخ را بسوزانم و به یک سر، بهشت را تا خلق را پروای ***خدا*** *پدید آید.*[۳]

---

۱. مؤلّف می‌گوید: شِبلی برای رفع غفلت از دل، آیا دستور شرعی و یا عقلی داشته است که به بدن خود، چوب بزند تا [آن‌ها] بشکند و دست و پای خود به دیوار زند و بالاتر، از خوف این‌که او را به خویشتن دهند، اجازه‌ی شرعی یا عقلی داشتی که به مِنقاش [= موچین]، گوشت ابروی خویش بکَند؟!

۲. مؤلّف می‌گوید: ولی خداوندِ کعبه چنین خواسته است که خلق به طواف کعبه به خدای پردازند؛ لذا دستور بنای کعبه داده و اعلام به حج فرموده و نیز فرموده است: ﴿**وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ...﴾ الآیة. آیا عازم شدن به سوزانیدن چنین کعبه [ای]، آن هم از موجبات قُرب به خداست؟!

۳. مؤلّف می‌گوید: خداوند متعال- با نهایت اهتمامی که به پروا و تقوای مردم داشته است- هم بهشت و دوزخ مُعَدّ و مهیّا فرموده و هم مردم را به آن‌ها وعد و وعید شدید نموده است و امّا جناب شِبلی (برخلاف خداوند متعال) از بین بردن بهشت و دوزخ را راه پروای مردم از خدا انگاشته! پس او به مصالح امر، بهتر از خدا آگاهی داشته است؟!

و درباره‌ی همین شِبلی، شیخ عطّار من‌جمله می‌نویسد:

ابوبکر شِبلی رحمةالله‌علیه از کِبار و اجلّه‌ی مشایخ بود و از معتبَران و محتشَمان طریقت و سیّد قوم و امام اهل تصوّف و در علوم طریقت یگانه بوده است.

آری، طرفداران امثال شِبلی در این قبیل موارد می‌گویند که: عارف در این مواقع، در حال محو و سُکر و خُمار است و در ساحل صَحو نباشد؛ عقلش مغلوب عشق بود؛ از غایت سُکر و بی‌خودی، نمی‌فهمد که چه می‌گوید؛ تکلیف شرعی و عقلی از او ساقط است؛ واله و **عاقل مجنون** است.

و می‌نویسد:

نقل است که: یک‌بار شبلی چند شبانه‌روز، در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت: هوا! هوا! گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این‌فاخِته براین‌درخت می‌گوید: کوا! کوا! من نیز موافقت او را می‌گویم: هوا! هوا! و چنین گویند: تا شِبلی خاموش نشد، فاخِته خاموش نشد.

و در باب نود و پنجم **تذکرةالأولیاء**، در حالات ابوسعیدِ ابوالخیر می‌نویسد:

نقل است که: شیخ ابوسعید گفت: ... پنج سال پیشِ امام ***قـفّال*** *تحصیل کردم ـ چنان‌که همه شب، درکار بودمی و همه روز، در تَکرار ـ تا یک‌بار به درس آمدم، چشم‌ها سرخ‌کرده. قَفّال گفت: بنگرید تا این جوان شبانه در چه کار است؟ و گمان بد بردی. پس نشسته گوش داشتم. خود را نگونسار کرده بودم و در چاهی ذکر می‌گفتم و از چشم من خون می‌افتاد.*

(و شرحی از جریان حالات و پیش‌آمدهای خود ذکر می‌کند) تا این‌که می‌گوید:

(پیر ابوالفضل حسن به من گفت:) برخیز و خَلوت طلب‌کن و به مِهْنه (= مِیهَنه) آمدم و سی‌سال در کنجی بنشستم. پنبه برگوش نهادم و می‌گفتم: **الله ! الله !** *هرگاه که خواب یا غفلتی در آمدی، سیاهی با حربه‌ی آتشین، از پیشِ محراب پدید آمدی با هیبتی بانگ بر من زدی گفتی:* **قل: اللهُ**[1] *تا همه‌ی ذرّه‌های من بانگ درگرفت که* **الله ! الله !**

نقل است که در این مدّت، یکی پیراهن داشت. هر وقت که بدریدی، پاره‌ای بر وی دوختی تا بیست مَن شده بود!...

و ایضاً می‌نویسد:

نقل است که پدر شیخ گفت: ابوسعید شب‌ها، مخفیانه از خانه

---

۱. مؤلّف می‌گوید: به احتمال قوی، آن سیاهیِ با حربه‌ی آتشین، شیطان بوده است که بانگ بر او زدی تا به نشستن شیخی مانند ابوسعید سی‌سال، در کُنجی و اکتفا نمودن به گفتن **الله! الله!** از وظایف و عبادات مشروع و خدمات اجتماعیِ خداپسندانه باز ایستد.

خارج می‌شد[1] و وقت صبح، درآمدی [و] آهسته به جامه‌ی خواب رفتی و بر وی، ظاهر نمی‌کردم. آخِر، شبی او را گوش داشتم. چندان‌که می‌رفت، من بر اثر آن، می‌رفتم تا به رِباطی رسیدم و در مسجد شد و در فراز کرد. چوبی در پسِ در نهاد. از بیرون نگاه می‌کردم. در گوشه‌ی آن‌مسجد، در نماز ایستاد. چون از نماز فارغ شد، چاهی بود؛ رَسَنی بر پای خود بست و چوب بر سر چاه نهاد و خویشتن را بیاویخت و قرآن را ابتدا کرد؛ تا سحر، ختم تمام کرده بود. آن‌گاه برآمد و در رِباط، به وضو کردن مشغول شد.

من به خانه باز آمدم. بر قرار خود بخُفتم تا او در آمد ــ چنان‌که هر شب سر باز نهاد ــ پس من برخاستم و خود را از او دور داشتم و چندان‌که معهود بود، او را بیدار کردم و به جماعت رفتم. بعد از آن، چند شب گوش داشتم؛ هم‌چنان می‌کرد؛ چندان‌که توانستی در خدمت درویشان قیام نمودی و دریوزه[2] کردی از جهت ایشان و با ایشان صحبت داشتی.

و می‌نویسد:

نقل است که: ریاضت شیخ سخت بود ــ چنان‌که آن وقت که نکاح کرده بود و فرزندان پدید آمده، هم در کار بود ــ تا به‌حدّی که گفت: آن‌چه ما را می‌بایست ــ که حجاب به‌کلّی مرتفع گردد و بُت به‌کلّی برخیزد ــ حاصل نمی‌شد. شبی با جماعت، [به] خانه شدم و مادر ابوطاهر را گفتم تا پای من به رشته‌ی محکم، باز بست و مرا سرنگون کرد و خود برفت و در ببست و من قرآن می‌خواندم و گفتم: ختم کنم؛ هم‌چنان نگون‌سار. آخر، خون به روی من افتاد و بیم بود چشم مرا آفتی رسد. گفتم: سود نخواهد داشت؛ هم‌چنین خواهم بود. ما را از این حدیث می‌باید؛ خواه چشم باش؛ خواه مباش و خون از چشم، بر زمین چکید و از قرآن به ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ﴾ *رسیده بودم. در حال، این‌حدیث فرو آمد و مقصود حاصل شد!*

---

۱. چند سطر از عبارت تذکره به‌طور خلاصه نقل شده است.

۲. یعنی گدایی بر در خانه‌ها.

و می‌نویسد:

نقل است که: یک‌روز، زیر درختی بید، فرود آمده بود و خیمه زده و کنیزکی تُرک پایش می‌مالید و قدحی شربت بر بالینش نهاده و مریدی پوستینی پوشیده بود و در آفتابِ گرم ایستاده و از گرما، استخوان مرید شکسته می‌شد و عرق از وی می‌ریخت تا طاقتش برسید. بر خاطرش بگذشت که: خدایا! او بنده و چنین در عزّ و ناز و من بنده و چنین مضطرّ و بی‌چاره و عاجز؟! شیخ در حال، بدانست و گفت: ای جوان‌مرد! این درخت که تو می‌بینی، هشتاد ختم قرآن کردم؛ سر نگون‌سار از این درخت، در آویخته! و مریدان را چنین تربیت می‌کرد!! [1]

---

۱. البتّه جای این سؤال است که شیخ ابوسعید ابوالخیری که [کسی] چون شیخ عطّار در شأن او گفته است: آن محبوب الاهی، آن معشوق نامتناهی، آن نازنین مملکت، آن بستان معرفت، آن عرش فلک‌سیرِ قطب عالَم که پادشاه عهد بر جمله‌ی اکابر و مشایخ و در انواع علوم به کمال بود، به کدام دستور شرعی و یا عقلی، به این‌گونه ریاضت‌های خطرناک هندویی دست زده است؟!

مطلب نهم، گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی فناء

صوفیّه را یک فناء در مرشد و قطب است، دیگر فناء في‌الله.

امّا فناء در مرشد و قطب در ضمن سیر و سلوک حاصل شود؛ به این‌که مرشد مرید را به مراقبت تامّ و توجّه کامل در حین ذکر دستور می‌دهد تا بکوشد که همه‌ی قوای فکری خود را در همان‌ذکر یا در شخص مرشد، جمع و متمرکز نماید؛ به قسمی که جز او نبیند و احساس نکند تا به‌جایی برسد که مرشد را مانند مَلَکِ حافظ ، با خود داند و بلکه او را در همه‌ی خلق و همه‌ی اشیاء، حاضر و ناظر ببیند. پس به مقام **فنای در مرشد** برسد و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید به مرشد اتّصال یافت، همین‌تمرین را با مراقبت تام، تحت ره‌نمایی مرشد، نسبت به قطبِ سرسلسله به‌جا بیاورد تا به مقام **فنای در قطب** برسد و بالأخره به شرح آتیه، به مقام فناء في الله نائل شود.

و امّا فناء في الله به معانی مختلفه ممکن است اطلاق شود که از آن‌جمله است: یکی تغییر حال روحی سالک به خاموش‌کردن و میراندن جمیع هوس‌های نفسانی و میْل‌ها در خود و از بین‌بردن و فانی‌نمودن اراده‌ی خود در قبال اراده‌ی خداوند متعال. دیگر تغییر حال روحی سالک به بی‌خودی به معنای عدم توجّه و استشعار به موجودات حتّی به هستی خود؛ به‌واسطه‌ی جمع‌شدن همه‌ی قوای او به‌سوی خدا.

این قبیل معانی- هر چه تصویر شود- هیچ‌یک مورد بحث ما نیست؛ آن‌چه مورد بحث ماست هدف عالی و نهایی صوفی است که آن را مقام **حقّ الیقین** در معرفت نیز نامند.[1]

---

۱. می‌گویند: **علم‌الیقین** معرفت به خداوند است از راه دلیل؛ مثل علم به وجود آتش از راه دیدن دود آن.

عین‌الیقین معرفت به خداوند است از راه کشف و مشاهده؛ مثل دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن.

←

می‌گویند **فنا** را سه مرتبه است: فناء اَفعالی، فناء صفاتی، فناء ذاتی.

فناء اَفعالی (= توحید افعالی): این‌که سالک به مقامی رسد که هر فعلی [را] از هر فاعلی که سر زند، منتسَب به خدا داند و این را **مَحْو** گویند.

فناء صفاتی (= توحید صفاتی): این‌که سالک اوصاف کمالی هر موصوفی را وصف خدا داند و این را **طَمْس** گویند.

فناء ذاتی (= توحید ذاتی) که بالاترین مقام فناء است: این‌که سالک، ذات و هستی خود و سایر اشیاء، همه را محو و منطمِس در ذات و هستی حق یابد و این را **مَحْق** گویند.

گویند: چون سالک، به رهبری مرشد، در مقامات طریقت سیر کند و احوال طریقت نصیب او گردد، بالاخره به مرحله و فضای عالی و نهایی تصوّف ـ که آن را حقیقت می‌نامند ـ می‌رسد که در این مرحله، طالب و مطلوب و عارف و معروف، بلکه همه‌ی اشیاء در نظر او یکی می‌شوند؛ زیرا به حقیقت، هیچ موجودی غیر حق نیست و حقّ است که به همه‌ی صور ظاهر شده و امتیاز عابد و معبود و عارف و معروف به اعتبار اطلاق و تقیید است.

هرگاه سالک به مرتبه‌ای رسید و حالی به او دست داد که تقیّد و تعیّن اعتباری خود و سایر موجودات ـ که موجب امتیاز و غیریّت آن‌ها از حقّ مطلق است ـ از نظرش محو و فانی شد و جز یک حقیقت، شهود ننمود، پیداست که در این حال:

نماند در میانه هیچ تمییز　　　شود معروف و عارف جمله یک چیز

و این را فناء ذاتی و وصول به حق می‌نامند و می‌گویند: در این حال، دعویِ **أنا الحق** جایز است.

در (صفحه‌ی ۱۶۰) ***تذکرةالأولیاء***، از بایزید بسطامی نقل است که:

←

حقّ‌الیقین عبارت از بی‌خودی و فنای بنده در حقّ و بقای او به حق که مقام واصِلان است؛ چون آهنی که در کوره گداخته و آتش گردد.

گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو من! یعنی به مقام الفناء فی‌الله رسیدم.

و گفت: حق تعالیٰ سی‌سال آینه‌ی من بود. اکنون من آینه‌ی خودم؛ یعنی آن‌چه من بودم، نماندم که من و حق، شرک بود. چون من نماندم، حق تعالیٰ آینه‌ی خویش است؛ اینک بگویم که: آینه‌ی خویش‌ام. حقّ است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید.

و در صفحه‌ی ۱۶۸: از بایزید پرسیدند: راه به حق چگونه است؟ گفت:

تو از راه برخیز که به حق رسیدی!

از شیخ ابوالحسن خَرَقانی پرسیدند که: تو خدای را کجا دیدی؟ گفت: آن‌جا که خویشتن ندیدم. (جلد دوم تذکرةالأولیاء، صفحه‌ی ۱۸۷)

از ابوسعیدِ ابوالخیر نقل است:

حجابِ میان بنده و خدای، آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست؛ پندار تو و منی تو حجاب توست؛ از میان برگیر و به خدا رسیدی. (از اسرارالتّوحید (چاپ تهران)، صفحه‌ی ۲۳۹)

خواجه حافظ می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی ـ حافظ ـ از میان برخیز

از شیخ عطّار در ***منطق الطّیر*** است:

تا دویی برجاست، در شرکت بتافت　　چون دویی برخاست، توحیدت بتافت

تو در او گم گرد؛ توحید این بود　　گم‌شدن گم کن که تفرید این بود

لاهیجی در **شرح گلشن راز** (صفحه‌ی ۲۵۹) می‌گوید:

چون فنا و وصول عبارت از رفع تعیّن است، فرمود (یعنی شبستری صاحب گلشن راز) :

تعیّن بود کز هستی جدا شد　　نه حق بنده، نه بنده با خدا شد

یعنی آن‌چه گفته شد و می‌شود ـ که خود را از خود، خالی کن و از خود بگذر و فانی و محو و نیست شو و هستی خود را برانداز ـ همه فرع آن است که این کس را هستی و وجودی بوده باشد. مراد نه این معنی است

که متبادرِ فهم است (که تو را وجود بوَد، سعی نما که آن، عدم گردد)؛ بلکه مراد آن است که ظهور حق در صورت کثرات و تعیّنات، مانند حباب و امواج است که بر روی دریا پیدا می‌شود و بحر به نقش آن حباب و امواج، مخفی می‌نماید و امواج و حبابات غیر بحر می‌نمایند و في الحقيقة، غیر دریا، آن‌جا هیچ نیست؛ فامّا وهم می‌نماید که هست[1] و تا زمانی که امواج و حباب از روی بحر مرتفع نمی‌شود، بحر بر صرافت وحدت، ظهور نمی‌یابد و معلوم نمی‌گردد که این نقوش امواج، همه امور اعتباری بوده‌اند و حقیقتی نداشته‌اند.

---

۱. دکتر غنی در تاریخ تصوّف در اسلام (صفحه‌ی ۳۸۶) می‌گوید: بزرگان صوفیّه گفته‌اند: چون سالک در خدا فانی شود، با او متّحد می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعیّنات قطره‌بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید: من‌ام دریا! و در این‌حال است که هر تکلیفی از عارف، سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به‌جا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلَّف به این‌احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست؛ حتّی برای عارف واصل، دیگر کفر و ایمان در یک‌حکم است.

چو قطره سوی بحر آمد، بِلاشک عینِ دریا شد　　**أنا الحق** گوید آن قطره؛ تو بشنو این سخن از ما

❀ ❀ ❀

توحید-که از مشرب عرفان باشد-　　در مذهب اهل عشق، ایمان باشد
هر کس که ندیده قطره با بحر یکی　　حیران شده‌ام که چون مسلمان باشد؟!

مؤلّف می‌گوید: عرفاء و صوفیّه برای مسأله‌ی وحدت وجود و موجود و فرق بین خالق و مخلوق و فنای مخلوق در وجود مطلق و وصول به حق، امثله‌ی زیادی ذکر می‌نمایند؛ ولی واضح‌ترین تمثیلات و تشبیهات و بهترین تعبیرات برای روشن‌شدن مراد آنان، همانا مَثل بحر و حباب‌ها و موج‌های آن است که در عبارت لاهیجی در فوق مذکور است.

این‌جهان موج‌های این‌درياست　　موج و دریا یکی‌ست؛ غیر کجاست؟

❀ ❀ ❀

ما همه دریا و دریا عین ما بوده؛ ولی　　مایی ما در میان ما و دریا حائل است

❀ ❀ ❀

فالبحرُ بحرٌ على ما كان في قِدَمٍ　　إنَّ الحوادثَ أمواجٌ و أنهارُ
لا يَحْجُبَنَّكَ أشكالٌ يُشاكِلُها　　عمَّن تشكَّل فيها؛ فهْي أستارُ

جمله عـالم نـقش ایـن دریـاست بس

هرچه گویم غیر از ایـن سـوداست بس

بحر کـلّی چـون بـه جـنبش کـرد رای

نقش‌ها بر بـحر، کـیْ مـاند بـه جـای؟

فلهٰذا فرمود که: ***تعیّن بود کز هستی جدا شد؛*** *یعنی نـیستی از خود و هالک‌شدن غیر و خالی‌شدن از خود، همه عبارت از برخاستن تعیّنات است از وجود مطلق که حقّ است؛ زیرا که ظهور وحدت حقیقی موقوف [بر] آن است.*

تا تو پـیدایـی، خـدا بـاشد نـهان　　　تو نهان شو تا که حق گـردد عـیان

چون بـر افـتد از جـمال او نِـقاب　　　از پس هـــر ذرّه، تــابد آفــتاب

و چون تعیّن‌ـ که موهِمِ غیریّت می‌شد‌ـ مرتفِع گشت، پیدا آمد که غیر از حق، هیچ نبوده است؛ نه آن‌که حق بنده شده و نه آن‌که بنده خدا شد که حلول و اتّحاد، بازدید گردد. **(تعالیٰ عَن ذٰلِكَ عُلوًّا کَبیراً.)**

و سپس (در همان صفحه) می‌گوید:

چون تعیّنات اشیاء في نفس الأمر، امور موهومه‌اند‌ـ نه آن‌که حقیقتی داشته باشند‌ـ فرمود که:

وجـــود خـلق و کـثرت در نـمود است

نه هر چه آن می‌نماید، عین بـود است

یعنی وجود مخلوقات و کثراتِ ممکنات به حقیقت، نمودِ بی‌بودند و از تجلّی حق به‌صورت اشیاء و تقیّد آن‌حقیقت به قیود اعـتباریّه، نـموده شده‌اند و هرگاه که آن قیود اعتباریّه محو گـردد، غـیر از یک‌حـقیقت، چیزی دیگر نیست. فلهٰذا می‌فرماید که: **نه هر چه آن می‌نماید عین بـود است.**

و نیز در (صفحه‌ی ۲۶۴) ***شرح گلشن راز*** می‌گوید: (متن)

جز از حق نیست [دیگر] هستی؛ اَلْحَق

هُوَ الْحَق گوی و گر خواهـی، أنـا الْـحَق

یعنی به‌غیر از حق، هستی و وجود دیگر نیست و هستی مطلق اوست و

وجود کَثرات و ممکنات همین نمود بی بود است و الحق که چنین است و غیر از این نیست. چون متحقّق بدین حال گشتی، اگر **هوَ الحق** *گویی راست است؛ زیرا که به اعتبار قید و اطلاق، غیریّت اعتباری ملاحَظ است و اگر* **أنَا الْحَق** *گویی هم، راست است؛ چون دویی حقیقی منتفی است. الحاصل، عارف به هر عبارت که تعبیر از آن‌حقیقت نماید ـ چون جهت می‌داند ـ راست است.*

چون کثرات و تعّینات نمودِ وهْمیِ هستیِ حقّ‌اند، فرمود که (متن):

نمودِ وهمی از هستی، جدا کن　　نه ای بیگانه! خود را آشنا کن

یعنی چون توهّم غیریّت و بُعد و بیگانگی، به‌واسطه‌ی تعیّن و نمودِ وهمی است ـ که عارضِ هستی مطلق شده است ـ و تو را محجوب از حق می‌دارد و این تعیّن [را] ـ که نمودِ وهمی است و حقیقتی ندارد ـ از هستی ـ که حقّ است ـ جدا کن و دور ساز تا بر تو ظاهر گردد که بیگانگی تو از حق، به سبب این نمودِ بود است. پس پرده‌ی خودی از میان بردار و خود را آشنا کن که غیریّتِ حقیقی نداری وفي نفسِ الأ مر، تو خود آشنایی؛ نه بیگانه. پندار و بیگانگی عارضی است و آشنایی و وصول به حق، عبارت از رفع همین نمود است که مانع اطّلاع و ادراک وصول نفس‌الأ مری است.

و (در صفحه‌ی ۲۶۵) از شبستری است که گوید:

چرا مخلوق را گویند واصل؟　　سلوک و سیْر او چون گشت حاصل؟

لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی آن سالک را ـ که مخلوق است ـ چرا واصل می‌گویند و سلوک و سیر آن سالک به چه نوع و چگونه حاصل شد که مخلوق را وصال خالق، میسّر گشت؟

(بعد شبستری در جواب سؤال مزبور می‌گوید:)

وصال حق ز خلقیّت جدایی‌ست　　ز خود بیگانه‌گشتن، آشنایی‌ست

و لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی وصال به حقیقت، عبارت از آن است که سالک را از تعیّن و

هستی مَجازی و پندار دویی ـ که موسوم به خلق و خلقیّت است ـ جدایی حاصل شود و تعیّن وهْمی سالک ـ که به سبب امتیاز خلق از حق می‌شد ـ مرتفع گردد و نیست شود. فلِهٰذا فرمود که: **ز خود بیگانه‌گشتن آشنایی‌ست**؛ *یعنی: وصال و آشنایی حقّ آن است که از خودیِ خود، بالْکُلّ، بیگانه شوند و هستی و تعیّن سالک در تجلّیِ احدی، محو و فانی گردد.*

یار ما با ماست؛ از ما کیْ جداست؟ — مایی ما پرده‌ی اِدبار ماست

هر که از ما و منی، بیگانه شد — بی‌حجاب جان، به جانان آشناست

و (در صفحه‌ی ۲۶۶) از شبستری است که می‌گوید:

نه مخلوق است آن کاو گشت واصل — نگوید این سخن را مَرد کامل

و لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی چون مخلوق و خلق، عبارت از تعیّن و تشخّص است و الّا وجود ـ در هر مرتبه که هست ـ واجب است و وجوب، وصف خاصّ وجود است و مادام که تعیّن شخصی مرتفع نمی‌گردد، وصول حاصل نمی‌شود؛ چه وصال ـ چنان‌چه فرمود ـ عبارت از رفع تعیّن است. پس هر آینه واصل نه مخلوق باشد و تا اثری از مخلوقیّت مانده است، واصل نخواهد بود و این سخن را ـ که مخلوق، واصل است ـ مرد داناي کامل هرگز نگوید؛ چه واصلِ حق، به حقیقت، غیرِ حق نیست.

به وصل او کجا ره می‌توان بُرد؟ — به ما تا ذرّه‌ای از مایی ماست؟

و هرگاه که مایيِ ما نماند، خود واصلِ خود است.

و (در صفحه‌ی ۲۷۶ تا صفحه‌ی ۲۷۸) لاهیجی می‌گوید:

چون فنا و موت (یعنی موت ارادی، نه طبیعی) عبارت از رفع تعیّن است، فرمود که (متن):

خیال از پیش، برخیزد به یک‌بار — نماند غیر حق در دار، دیّار

تو را قُربی شود آن لحظه حاصل — شوی تو بی تویی، با دوست واصل

یعنی چون تعیّن وَهمیِ خیالی ـ که موهم غیریّت بود ـ بالْکُلّ برخاست،

تو را قُرب خاصّ حقیقی، آن زمان و آن لحظه حاصل شود و معلوم گردد که بُعد و دوری که می‌نمود به سبب آن تعیّن وهمی بوده است و تو بی تویی با دوست واصل شوی؛ چو تویی ــ که موهِم دویی بَوَدــ چون نماند، تو **مِنْ حَیثُ الْحَقیقه اویی** *و اطّلاع بر این معنی، معبَّر به وصال است و الّا فِراق حقیقی هرگز نبوده است.*

ظن برده بُدم به خود که من، من بودم   من جمله تو بودم و نمی‌دانستم

نقاب مایی ما، گر برافتد   شود پیدا که ما بی ما، شماییم

(تا این‌که می‌گوید): (متن)

وصال این جایگه رفعِ خیال است   خیال از پیش برخیزد، وصال است

یعنی پیش اهل توحیدــ که قائل بر آن‌اند که غیر حق موجودی نیست ــ وصال حق عبارت از آن است که: تعیّن ــ که موهِم غیریّت بوَد و فی نَفْسِ الأمر، خیال و نمود بی بود است و حقیقتی ندارد ــ مرتفع گردد و محو و فانی شود؛ چو فناء عبارت از همین ارتفاع تعیّن است.

خیال از پیش برخیزد، وصال است؛ *یعنی چون تعیّن ــ که خیال و وهم است ــ از پیشِ نظر برخاست و محو گشت، وصال است و وصال همین برخاستن تعیّن است؛ نه آن‌که ممکنِ واصل، واجب گشته است. ممکن خود کجاست تا حکم به فِراق و وصال او کنند؟!*

و (در صفحه‌ی ۹۹ و ۱۰۰) می‌گوید: (متن)

به صبح حشر، چون گَردی تو بیدار   بدانی کان همه، وهم است و پندار!

(شرح):

چون به حکم **«النّاسُ نیامٌ»** *فرمود که: تو در خوابِ پنداری؛ بیداری از این خوابِ غفلت، به مرگ است که* **«فَإذا ماتوا انتبَهوا»** *و حشر به معنی جمع است؛* **(حَشَرْتهم، أي جَمَعْتهم)** *و مراد به این حشر، موت ارادی است که* **«مَن ماتَ فقد قامت قیامتُه»؛** *یعنی به صبح حشرــ که موت ارادی است ــ چون از خواب غفلت بیدار گردی، تعیّنات و کثَرات برخیزد و آن‌چه متفرّق می‌نمود و موجب غفلت و تخیّلات فاسده می‌گشت، مجتمع گردد و توحید ظاهر گردد و بدانی که وجود واحد بودـ که به سبب کثرت مظاهر، کثیر می‌نموده است ــ [و] آن‌ها که تو*

تصوّر غیریّت کرده بودی و ایشان را حقیقی [می] پنداشتی، همه وهم و پندار بوده و غیر حق را وجودی نیست؛ چون تعّینات و کثَرات از جهت ظلمت عدمّیه، معبَّر به **شب** *است، از موت ـ که فنای تعیّن است ـ تعبیر به* **صبح** *نموده؛ زیرا که برزخ است میان شبِ کثرت و روزِ وحدت... (تا این‌که می‌گوید:)*

چون حشر عبارت از اجتماع متفرّقات است ـ که بعد از محو کثرات، ظاهر می‌گردد ـ فرمود که (متن):

چو برخیزد خیال چشم اَحْول   زمین و آسمان گردد مبدّل

یعنی به صبح حشر ـ که عبارت از وصول سالک است به مقام توحید (که کوْنیْن در نظر او به نور وحدانیّت، محو و منطمس گردد و **لایبقیٰ إلّا الْحيُّ القَيّوم***)، خیال چشم احول (که وجوداتِ موجودات را غیر وجود حق دید) نیست (مثل احول که یکی را دو می‌بیند). از پیشِ دیده‌ی او، آن خیالِ غیریّت برخیزد و یقین بداند که همه وجودِ حقّ است و وجودات موجودات ـ که به حقیقت، نمود بی بود است ـ خیال و وهم و پندار است و زمین و آسمان مبدّل گردد* **﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و السَّماواتُ، و بَرَزوا لِلهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ﴾***؛ یعنی زمین و آسمان باشد؛ فأمّا نه آن زمین و آسمان اوّل باشد؛ زیرا که آن خیال ـ که در شبِ عمْر به خوابِ غفلت می‌دید که غیر است ـ به صبح حشر، نمود که همه عین بوده و غیریّت و خیال چشم احول است.*

بودیم یکی؛ دو می‌نمودیم   نابود شد آن نمود در بود

مؤلّف گوید: چنان‌که کراراً اشاره نموده‌ایم، یگانه شاه‌کار تصوّف و هدف نهایی آن همین حال فناء و وصول به حقیقت و اتّصال به خداست (به زعم خودشان) که تعیّن سالک، از نظرش محو شود و شخصیّت او از میان برود و هم‌چنین تعیّنات سایر اشیاء برداشته شود و همه را یک‌حقیقت و خدا بیند.

و این حال و مطلب را صوفیان در نظم و نثر خود، به تعبیرات و بیانات بی‌شمار پرورانده و با شور عجیبی ادا می‌کنند. خواجه حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر، از غُصّه نجات‌ام دادند   و اندر آن ظلمت شب، آب حیات‌ام دادند

بی‌خود از شعشعه‌ی پرتو ذات‌ام کردند — باده از جام تجلّیّ صفات‌ام دادند

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی — آن شب قدر که این تازه برات‌ام دادند!

که من از عشقِ رُخَش بی‌خود و حیران گشتم — خبر از واقعه‌ی لات و منات‌ام دادند

بعد از این، روی من و آینه‌ی وصف جمال — که در آن‌جا، خبر از جلوه‌ی ذات‌ام دادند

من اگر کام‌روا گشتم و خوش‌دل، چه عجب؟ — مستحِق بودم و این‌ها به زکات‌ام دادند

تا این‌که می‌گوید:

کیمیایی‌ست عجب بندگی پیرِ مُغان[1] — خاک او گشتم و چندین درجات‌ام دادند

به حیات ابد آن روز، رسانید مرا — خط آزادگی از حُسنِ ممات‌ام دادند

از جلال‌الدّین رومی است:

منصور حلاجی که *أنا الْحَق* می‌گفت — خاک همه ره، به نوک مژگان می‌رُفت

در قُلزُم نیستیّ خود غوطه بخورد — آن‌گه پس از آن، دُرّ *أنا الْحَق* می‌سُفت

❀ ❀ ❀

تا بنده ز خود، فانیِ مطلق نشود — توحید به نزد او، محقَّق نشود

توحید حلول نیست؛ نابودن توست — ور نه به گزاف، باطلی حق نشود

❀ ❀ ❀

عشق آن نبودَ که هر زمان برخیزی — وز زیرِ دوپایِ خویش، گَرد انگیزی

عشق آن باشد که چون درآیی به سَماع — جان در بازی وز دو جهان، برخیزی

و در جلد سوم مثنوی (صفحه‌ی ۹۹) می‌گوید:

از جَمادی مُردم و نامی شدم — وز نَما مُردم؛ به حیوان سر زدم

مُردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم؟ کیْ ز مُردن کم شدم؟

حمله‌ی دیگر، بمیرم از بشر — تا برآرم از ملائک بال و پر

وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جو — کُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ

بار دیگر، از مَلَک قربان شوَم — آن‌چه اندر وهم ناید، آن شوم

پس عدم گردم، عدم؛ چون ارغَنون — گویدم: کانّا إلَیْهِ راجِعون

---

۱. مراد از پیرِ مُغان، شیخ طریقت است.

مـــــرگ دان آن کِــــاتّفاق امّت است | **کآب حـیوانـی نـهان در ظـلمت است**
هـم‌چو نـیلوفر، بِـرو زیـن طـرْف جـو | **هـم‌چو مُـستَسقی، حـریص و آب‌جـو**
مــــرگ او آب است و او جــویای آب | **مـــــی‌خورد؛ واللهُ أعـــلَم بِـــالصَّواب**
ای فَســـــرده عـــاشق نـــنگین‌نمد! | **کـــاو ز بـــیم جـان، ز جـانان مـی‌رمد**
سوی تـیغ عشـقش‌ـ ای نـنگِ زنـان‌ـ | **صـد هـزاران جـان نگـر، دسـتک‌زنان**
جـوی دیـدی، کـوزه انـدر جـوی ریـز | **آب را از جـــوی کـــیْ بـــاشد گـــریز؟**
آب کـــوزه چـــون در آبِ جـــو شـود | **مـــحو گـــردد در وی و جـــو او شـود**
وصـــف او فـــانی شـــد و ذاتش بـــقا | **زین سپس، نی کـم شـود نـی بـد لِـقا**

از بعض دیگر عرفاء است:

بـا مـن بـودی؛ مـن‌ات نـمی‌دانسـتم | **یـا مـن بـودی؛ مـن‌ات نـمی‌دانسـتم**
رفتم چو مـن از مـیان تـو را دانسـتم | **تـا مـن بـودی، مـن‌ات نـمی‌دانسـتم**

❀ ❀ ❀

با خود منشین که هم‌نشین، رهزن توست | **وز خویش ببُر؛ کـه آفت تـو تِـنِ تـوست**
گفتی که: ز من بِدو، مسافت چـند است؟ | **ای دوست! ز تو بِدو، مسافت من و توست**

❀ ❀ ❀

ای دل! ره او بـــه قـیل و قـالت نـدهند | **جُـــز بـر در نـیستی، وصـال‌ات نـدهند**
وآن‌گـاه در آن هـوا کـه مـرغان وی‌انـد | **تـا بـا پـر و بـالی، پـر و بـال‌ات نـدهند**

❀ ❀ ❀

ای سـلسله‌ی زلف تـــو دل‌هـــا بســته | **وی غمزه‌ی خون‌خوار تو جان‌ها خســته**
یا رب! من‌ام این چنین، بـه تـو پـیوسته | **برخــاسته مـن ز مـن، تـویی بـنشسته**

می‌گویند: در حال فناء‌ـ که سالک مستِ بی‌خودی و شهود ذات الاهی است‌ـ یا در حال مخموری‌ـ که از مقام فناء و سُکر تنزّل نموده؛ ولی از غایت خمار آن مستی، خود را نگاه نمی‌تواند داشت‌ـ هرگونه دعوی، از او صحیح و به‌جاست؛ چون در آن حال، خداست که به زبانِ خود سخن می‌گوید و شَطَحیّات عارف (چون: **أنَا الْحَقُّ** و **لَیْسَ فِي جُبَّتِي سِوَی الله** و **سُبحاني! ما أعظم شأْني!**) همان کلماتی است که در آن حال، از او لب‌ریزی نموده و بر زبانش جاری شده است.

از جلال‌الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

من آن‌جان‌ام که هم‌چون جان نهان‌ام — مـن آن مـاه‌ام کـه انـدر لامکـان‌ام
مـن آن شـمس سـماوات یـقین‌ام — کـه نـور مـاه مـهر و آسـمان‌ام
من آن گبرم کـه ایـمان زایَـد از مـن — مـن آن کُـفرم؛ ولی امـن و امـان‌ام
من آن نَـفخ‌ام کـه در مـریم دمـیدم — مـن آن روح‌ام کـه عـیسی را روان‌ام
من آن اصل‌ام کـه مـخلوقات فـرع‌ام — من آن فرع‌ام که اصل جسم و جان‌ام
همی دانم که غیر از من، کسی نیست — درونِ جـان و بـیرون از جـهان‌ام
سـجودم مـی‌کند مـنصور و شـبلی — بـه مـعنی، در مـیانِ ایـن و آن‌ام
هـزاران قَـرن بگـذشته‌ست تـا مـن — درون پـرده‌های اِنس و جـان‌ام
اگر بر چشـم خـود، روپـوش پـوشم — ولی بـر چشـم اهـل دل عـیان‌ام
"خمُش" گردم به امـر شـمس تـبریز — کـه مـن در کـام خـاموشان، زبـان‌ام

گرچه گاه می‌گویند: این چنین سخنان و کلمات منحصراً در همین حال سُکر جذبه و بی‌خودی یا حال مخموری رانده می‌شود؛

تو مپندار که من، شعر به خود می‌گویم — تا که هشیارم و بیدار، یکـی دَم نـزنم

ولی راستش این است نه تنها در آن حال، بلکه با چنین اعتقاد (یعنی اعتقاد به فناء و توحید عرفانی) بعض عرفاء و صوفیّه پیوسته شور و وجد خاصّی داشته [اند]؛ به‌طوری که گاه و بی‌گاه، طبعشان به جوش آمده و افکار خود را به تعبیرات گوناگون، بیرون ریخته و به حکمِ **از کـوزه هـمان بـرون تـراود کـه در اوست،** مکنونات خود را اظهار و ابراز می‌نمایند.

باز از جلال‌الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

چه تدبیر، ای مسلمانان؟ که من خود را نمی‌دانم
نه تـرسا و یـهودیّ‌ام؛ نـه گـبرم؛ نـه مسـلمان‌ام
نه شرقیّ‌ام؛ نه غربیّ‌ام؛ نـه بـرّیّ‌ام؛ نـه بـحریّ‌ام
نـه ارکـان طـبیعیّ‌ام؛ نـه از افـلاکِ گـردان‌ام
نه از خاک‌ام؛ نه از بـادم؛ نـه از آب‌ام؛ نـه از آتش
نه از عرش‌ام؛ نه از فرش‌ام؛ نه از کوْن‌ام؛ نه از کان‌ام
نه از هندم؛ نه از چین‌ام؛ نه از بُلغار و سَـقْسین‌ام
نه از مُلک عِـراقـیْن‌ام؛ نـه از خـاک خـراسـان‌ام

نه از دنیا؛ نه از عُـقبیٰ؛ نـه از جـنّت؛ نـه از دوزخ
نـه از آدم؛ نـه از حـوّا؛ نـه از فـردوس رضـوان‌ام
مکـــانم لامکـان بـاشد؛ نشـانم بـی‌نشان بـاشد
نه تن باشد؛ نه جان باشد؛ که من از جانِ جـانان‌ام
دویی از خود برون کردم؛ یکی دیـدم دو عـالم را
یکی جویم؛ یکی گویم؛ یکی دانم؛ یکـی خـوانـم
هُـوَ الأوّل؛ هُـوَ الآخِـر؛ هُـوَ الظّـاهِر؛ هُـوَ البـاطن
به غیر از هُو و یا مَنْ هُو، دگـر چـیزی نـمی‌دانـم
ز جان عشق سرمست‌ام؛ دو عالم رفت از دسـتم
بـه‌جز رنـدیّ و قـلّاشی، نـباشد هـیچ سـامان‌ام
اگـر در عُـمْر خـود روزی، دمـی بـی او بـرآوردم
از آن‌وقت و از آن ساعت، ز عمْر خود پشـیمان‌ام
اگر دستم دهد روزی، دمی بـا دوست در خـلوت
دو عـــالم زیـر پـا آرم؛ دگـر دسـتی بـر افشـانم
عجب یاران! چه مُرغام من؟ که اندر بیضه پـرّان‌ام
درون جسم آب و گِل، همه عشق‌ام؛ همه جـان‌ام
آلا ای شمس تبریزی! چنان مست‌ام در این عـالم
که جز مستیّ و قلّاشی، نـباشد هـیچ درمـان‌ام [۱]

---

۱. آری، همین سعه‌ی مشرب، آزادفکری، بی‌قیدی و رندی موجب شده است که ملّایی چون جلال‌الدّین رومی، آن‌هم در کتابی به نام **مثنوی معنوی**- که در دیباچه‌ی جلد اوّل آن، گویی تا پایه‌ی قرآن کریم، آن را توصیف نموده و می‌ستاید و درباره‌ی آن می‌گوید:

هٰذا کتاب المثنویِّ المعنویِّ و هو أُصولُ أُصولِ أُصولِ‌الدّین فی کشف أسرار الوصول و الیـقین، و هو فقه الله الأکبرُ، و شرع الله الأزهر، و برهان الله الأظهر، مَثَلُ نوره کَمِشکاة فیها مصباحٌ یُـشرق إشراقًا أنورَ من الإصباح و هو جِنان الجَنان ذوالعیون و الأغصان، منها عینٌ تسمَّی عند أبناء هٰذا السبیل سلسبیلا و عند أصحاب المقامات و الکرامات خیرٌ مقاماً و أحسنُ مَقیلا، الأبرارُ منه یأْکلون و یشرَبون و الأحـرار منه یفرَحون و یَطرَبون، و هو کنیلِ مصرٍ شرابٌ للصابرینَ، حسرةٌ عَلیٰ آلِ فرعون و الکـافرین، کـما قـال: یُضِلُّ به کثیرًا و یهدي به کثیرًا، و إنّه شِفاءُ الصّدور و جَلاءُ الأحزان و کشّاف القـرآن و سِـعةُ الأرزاق و

←

←

تطْییب الأخلاق، بأیدي سَفرةٍ کرامٍ بَرَرةٍ، یمنَعون بأن لا یمسُّهُ إلّا المُطَهَّرون، لایأْتیه الباطلُ من بیْن یـدیْه و لا من خَلْفه واللهُ یُرْصِده و یَرقبه و هو خیرٌ حافظاً و هو أرحم الرّاحمین.

و لَهُ ألقابٌ أُخَرُ لقَّبه الله تـعالیٰ بها و اقتصرنا علیٰ هٰذا القلیل، و القلیلُ یدلُّ عَلَی الْکثیر و الجرعةُ تدلُّ علَی الغَدیر و الحَفْنة تدلُّ علَی الْبیداء الکبیر.

در موارد عدیده، البتّه به منظور پروراندن و روشن‌کردن مطالب، قصّه‌های جعلیِ منافی اخلاق و عفّت با به‌کاربردن الفاظ صریح مستنکَر و مستقبَح، به تمثیل و تشبیه می‌آورد.

برای نمونه، سه مورد را ذیلاً ذکر می‌نماییم:

الف. در صفحه‌ی ۸۵ جلد پنجم مثنوی: در بیان فرق میان برخورد عشق و محبّت خداونـد متعال به دل و برخوردن محبّت او تنها به گوش شخص ـ بعد از اشاره بـه قـصّه‌ی چـوپانی کـه محبّت خداوند به دل او می‌زند و تغییری در حالش پیدا می‌شود ـ می‌گوید:

چون‌که بحر عشقِ یـزدان جـوش زد — بـر دل او زد؛ تـو را بـر گـوش زد
واعـظی بُـــدْ، بس گـزیده در بـیان — زیـــر مـنبر، جـمع مـردان و زنـان
رفت جوحی[1] چادر و روبند ساخت — در مـیان آن زنـان، شـد نـاشناخت
ســـائلی پـرسید واعـظ را بـه راز: — مـوی عـانه هست نُـقصان نـماز؟
گـفت واعـظ: چـون شـود عـانه دراز — بس کـراهت بـاشد از وی در نـماز
یـا بـه نـوره یـا به سُتْره، بِستُرش — تا نمازت کامل آیـد خـوب و خَـوش
گـفت سائل: آن درازی تـا چـه حـد — شـرط بـاشد تـا نـماز اکـمل بـود؟
گفت: چون قدر جوی گردد بـه طـول — پس سِتُردن فـرض بـاشد؛ ای سَـئول
پیش جوحی، یک زنـی بـنشسته بـود — هـوش را بـر وعظِ واعظ بسـته بـود
گفت او را جوحی: ای خواهـر، بـبین! — عانه‌ی من باشد اکـنون، ایـن چـنین؟
بـهر خـوشنودیّ حـق پیش آر دست — کـان، بـه مقدار کـراهت آمـده‌ست؟
دست چـون زن کـرد در شـلوارِ مَـرد — خَـرزه‌اش بـر دستِ زن، آسـیب کـرد

(۱)ـ جوحیٰ نام مسخره‌ای است مشهور.

←

←

نـعره‌ای زد سـخت، انـدر حـال، زن / گـفت واعـظ: بـر دلش زد گـفتِ مـن

صـدق از ایـن زن بـیاموزید؛ هـین / چون‌که بر دل زد، وِرا گفت [این]چنین

گـفت: نـی بـر دل نـزد، بـر دست زد / وای اگـر بـر دل زنـد، ای بـی‌خِرد!

بـر دلِ آن سـاحران، زد انـدکی / شـد عـصا و دست، ایشـان را یَکـی

گـر ز پـیری، در رُبـایی تـو عـصا / بیش رنجد کـان گـروه، از دست و پـا

نـعره‌ی **لا ضَـیر** بـر گَـردون رسید / هین! ببر چون جان ز جان‌کندن رهید

سه بیت اخیر اشاره به داستان سَحَره‌ی زمان موسیِ نبی علیه‌السّلام است کـه مـی‌گوید: انـدکی محبّت خداوند به دل آنان خورد؛ چنان تأثیر نمود که از دست و پا در راه خداوند مـتعال گـذشتند کـه فرعون بدان‌ها گفت: **﴿لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلافٍ﴾** [اعراف ۷: ۱۲۵]. سحره در جـواب او، نعره و فریاد زدند که: **﴿لا ضَيْرَ! إِنّا إِلىٰ رَبِّنا مُنْقَلِبونَ﴾** [شعراء ۲۶: ۵۱]. خوانندگان محترم اندکی توجّه فرمایند که ملّا جلال‌الدّین رومی، یک داستان جعلی جوحی را با آب و تاب، به میان کشیده تـا فـرق میان برخوردن محبّت خدا به دل اشخاص و تأثیر برخوردن محبّت به گوش آنان را، به فرق میان تأثیر برخوردن خرزه‌ی جوحی به دل زن و تأثیر برخوردن آن به دست زن، تشبیه و تمثیل نماید!

ب. حکایت ذیل از پایین صفحه‌ی ۸۵ جلد پنجم مثنوی شروع می‌شود:

بـود گـبری، در زمـان بـایزید / گـفت او را یک مسـلمان سـعید

که: چه بـاشد، گـر تـو اسـلام آوری؟ / تـا بـیابی صـد نـجات و سَـروَری

گفت: این اسلام اگر هست-ای مرید- / آن‌کـه دارد شـیخ عـالَم بـایزید،

مـن نـدارم طـاقت آن، تـابِ آن / کان فزون آمـد، ز کـوشش‌های جـان

گـرچـه در ایـمان و دیـن، نـاموقن‌ام / لیک در ایـمان او، بس مـؤمن‌ام

دارم ایـمان، کـاو ز جـمله بـرتر است / بس لطیف و بـا فـروغ و بـا فَـر است

مـؤمنِ ایـمانِ اویـم، در جـهان / گر چه مُهرم هست محکم، بـر دهـان

باز ایـمان، گـر خـود ایـمان شـماست / نی بـدان مـیْل‌استم و نـی اشـتهاست

تا این‌که (از دو سطر آخر صفحه‌ی ۸۶) در بیان فرق میان ایمان بایزید و ایمان مردم عادی و حسرت‌خوردن شخص بر ایمان بایزید، می‌گوید:

←

←

لیک از ایـــمان و صِـــدقِ بـــایزید | چـند حسـرت بـر دل و جـانم رسـید
هـم‌چو آن زن، کـاو جِـماع خَـر بـدید | گـــفت: آوَهْ زان خَـــر فـحْل فـرید!
گـر جِـماع ایـن است، کـاید از خـران | در... مـــا مـــی‌رینـد ایـــن شـوهران
داد جـــــمله دادِ ایـــمان بـــایزید | آفـــرین‌ها بـــر چـــنان شـاه فـرید
قـــطره‌ی ایـــمانْش در بـــحر اَر رَود | بـــحر انـدر قـطره‌اش، غـرقه شـود

ج. برای بیان این‌که نعیم دنیا از دور آب است [و] چون نزدیک شوی سراب است، پس آدمی نباید مغرور به دنیا شود، حکایت جعلی ذیل را در (صفحه‌ی ۸) جلد ششم مثنوی می‌آورد:

غلام هندویی فَرَج نام، به خواجه‌زاده‌ی خود، پنهان هوس داشت. چون دختر را با مهترزاده‌ای عقد کردند، غلام رنجور شده می‌گداخت تا این‌که مادرِ دختر علّت رنجوری غلام را کشف نمود. خواست که او را زجر نماید ـ که طمع به دخترِ خواجه نموده است ـ ولی صبر و حوصله نمود تا مطلب را با خواجه به میان گذاشت. خواجه مادرِ دختر را گفت که: صبر کن. من او را بی‌زجر، به تدبیر، از این طمع، باز آرم.

(پس می‌گوید:)

گـفت خـواجـه: صبر کـن؛ او را بگـو | کـه: ازو [بُا] بـریم و بِـدْهیم‌اش بـه تـو
تـــا مگـــر ایـــن، از دلش بـیرون کـنم | تـو تـماشا کـن کـه دفـع‌اش چـون کـنم
تو دلش خوش کن؛ بگو: می‌دان درست | کـه حـقیقت، دخـترِ مـا آنِ تـوست

(تا این‌که می‌گوید:)

خـواجـه جـمعیّت بکـرد و دعـوتی | کـــه هـمی سـازم فـرَج را وصـلتی
تـا جـماعت مـژده مـی‌دادنـد کـال | کـای فـرَج؛ بـادت مـبارک اتّـصال!
تـا یـقین شـد، مـر فـرَج را ایـن سخُن | عـلّت از وی رفت؛ کـلّ از بیخ و بُـن
بـعد از آن، انـدر شب عِشرَت، بـه فـن | اَمـــرَدی را بست حِـــنّا هـــم‌چو زن
پُر نگارَش کـرد ساعد؛ چـون عـروس | مـاکـیان بـنمودش و دادش خـروس
مِـــقنَعه و حُـــلّه‌یْ عـــروسان نکـو | کِـــــنگِ امـــرد را بـــپوشانید او
شـــمع را هـنگام خـلوت، زود کُشت | مـانْد هـندو بـا چـنان کِـنگِ درشت

←

←

هـــندوَک فـــریاد مـی‌کرد و فـغان — وز بُـرون نشـنید کس، از کـف‌زنان
ضرب کفّ و دفّ و نعره‌یْ مرد و زن — کـــرد پـنهان، نـعره‌ی آن نـعره‌زن
تـا بـه روز، آن هـندوک را مـی‌فشارد — چـون بـود در پیشِ سُک انبان آرد؟
روز آوردنـــد طــاس و بـوق زَفت — رســم دامـادان، فـرَج حـمّام رفت
رفت در حـمّام، بس رنـجورْ جـان — ... دریـــده هـــم‌چـو دلق تـونیان
آمـد از حـمّام در گِـردَک، فسـوس — پیش او بنشست دختر چـون عـروس
مـــادرش آن‌جـا نشسـته پـاسبان — کــه مـبادا کــاو کـند روز امـتحان!
سـاعتی در وی نـظر کـرد از عـناد — وانگــهان بــا هـر دوستش دَه بداد
گـفت: خـود کس را مـبادا اتّـصال — بـا چـو تـو نـاخوش‌عروس بـدفِعال!
روز، رویت چـــون نکـــویان تَـتَر — ...زشـــتت شب بـــتر از ... خَـــرا!!

شگفت‌تر این‌که ملّای رومی می‌خواهد این قبیل تمثیلات را بـه مـانند تـمثیلات قـرآن کـریم وانمود کند؛ چون در (وسط صفحه‌ی ۶۴) جلد پنجم مثنوی برای تعذّر از این قبیل تمثیلات، می‌گوید:

بـیت مـن بیت نـیست؛ اقـلیم است — هـزْلِ مـن هـزل نـیست؛ تـعلیم است

﴿إنَّ اللهَ لایَسْتَحْیی أنْ یَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعوضَةً فما فَوْقَها ... الخ.﴾ [بقره ۲: ۲۷]

قضاوت در مطلب، با اشخاص معتدل!

ناگفته نماند که: چون بسیاری از مذهبِ رجالی مانند مولوی پرسش مـی‌کنند کـه: در ایـن راه مهم، تشخیص این بزرگان علوم و عرفان چگونه بـوده است، پـاسخ داده مـی‌شود: مـذهب او مـذهب تسنّن بوده و در شأن و مدح خلفای سه‌گانه، اشعار زیادی دارد؛ از جمله در (صفحه‌ی ۲۳) جلد دوم مثنوی گفته است:

چـــون ابـــوبکر، آیت تـوفیق شـد — با چنان شَـه، صـاحب و صـدّیق شـد
چـون عُـمَر شـیدای آن مـعشوق شـد — حـقّ و بـاطل را چـو دل، فـاروق شد
چون‌که عثمان آن عیان را عـین گشت — نـور فـائض بـود و ذوالنّـوریْن گشت

و در (صفحه‌ی ۱۳) جلد چهارم می‌گوید:

دوْر عـــثمان آمـد و بـالای تـخت — بَـر شـد و بـنشست آن مسـعودبخت

←

←

تا آن‌که می‌گوید:

بعد از آن، بر جای خطبه، آن وَدود — تا به قُرب عصر، لبْ‌خاموش بود
زَهره نی، کس‌را که گوید: هین! بخوان — یا برون آید ز مسجد، آن زمان
هیْبتی بنشسته بُد، بر خاص و عام — پُر شده از نور یزدان، صحن و بام
هر که بینا، ناظرِ آن نور بود — کور را زان تاب هم، گَرمی فزود
تا ز گَرمی فهم کردی، آن ضَریر — که برآمد، آفتابی بس منیر

و در جلد ششم، در ذیل معنی حدیث **«موتوا قبل أن تَموتوا»** در صفحه‌ی ۲۰ می‌گوید:

مصطفیٰ زین گفت: کای اسرارجو — مُرده را خواهی که بینی زنده تو؟
می‌رود چون زندگان، بر خاک‌دان — مرده و جانش شده بر آسمان
جانْش را این دم به بالا، مَسکنی‌ست — گر بمیرد، روح او را نَقل نیست
ز آن‌که پیش از مرگِ او کرده‌ست نقل — این به مُردن فهم آید؛ نی به عقل
نقل باشد، نی چو نقلِ جان عام — همچو نقلی از مُقامی تا مُقام
هر که خواهد کاو ببیند بر زمین — مرده را کاو می‌رود ظاهر یقین
مر ابوبکر تقی را گو ببین — شد ز صدّیقی امیر الصّادقین
اندر این نشأه، نگر صدّیق را — تا به حشر، افزون کنی تصدیق را

و در جلد ششم (از سطر اخیر صفحه‌ی ۱۱۱) راجع به علی‌علیه‌السلام، در بیان حدیث نبوی که **«مَنْ كُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلاه»** می‌گوید:

زین سبب، پیغمبر با اجتهاد — نام خود و آنِ علی، مولا نهاد
گفت: هر کس را منم مولا و دوست — اِبنِ عمّ من علی، مولای اوست
کیست مولا؟ آن‌که آزادت کند — بند رقّیّت ز پایت، بر کَند
چون به آزادی، نبوّت هادی است — مؤمنان را زَ انبیا، آزادی است

مؤلّف می‌گوید: اگر [چه] مذهب مولوی در ظاهر، مذهب تسنّن بوده است، ولی می‌توان گفت: در باطن، عارفِ کامل را از نظر تصوّف، مذهب بی‌مذهبی است؛ یعنی سازش با همه‌ی مذاهب است. مذهب او مذهب عشق و صلح کلّ است که به عقیده‌ی آنان، فوقِ هر ایمان و کفر است. خود

←

ایضاً جلال‌الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

ای عاشقان! ای عاشقان! من عاشق یکتاستم
عشقم چه بر سر می‌زند، من واله و شیداستم
من عاشق یکتاستم؛ من واله و شیداستم
این‌جاستم؛ آن‌جاستم؛ هم زیر و هم بالاستم
عالَم نبود و من بُدم؛ آدم نبود و من بدم
آن نورِ وحدت من بُدم؛ هم خضر و هم الیاستم
عالم منوّر شد زِ من؛ آدم مصوّر شد زِ من
هم عالِم‌ام، هم فاضِل‌ام؛ هم قاضیُ القضّاستم
قاضی به من نازد همی؛ فَتویٰ ز من سازد همی
فَتویٰ به ناحق می‌دهد؛ نه زین و نه زان‌هاستم

←

مولوی می‌گوید:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست　　　عاشقان را مذهب و ملّت خداست

...

از کفر و ز اسلام برون، صحرایی‌است　　　ما را به‌میان آن‌فضا، سودایی است

درباره‌ی شیخ طریقت می‌گوید:

کفر و ایمان نیست، آن‌جایی که اوست　　　زان که او مغز است و این دو، رنگ و پوست

پوشیده نماند: آن‌چه در این کتاب درباره‌ی مولوی و نوشته‌جات او اشاره می‌نماییم با آن‌چه که برخی از دانشمندان در شأن او به مانند جملات ذیل می‌گویند: مولوی در عالم تصوّف و عرفان، مقام بلندی را داشته [و] قطب سالکین آن مَسلَک بوده است؛ بهترین مترجم و معرّف افکار فُلوطین و فلسفه‌ی نوافلاطونی است؛ پخته‌ترین و پرمایه‌ترینِ بزرگان صوفیّه است؛ مثنوی او در تاریخ ادبیّات ایران، رتبه‌ی عالی را دارد و از گران‌بهاترین آثار ادبی است [و] به زبان ساده و رسا و از راه تمثیل و حکایات بسیار، نصایح و اندرز و آداب اخلاقی را محتوی است و به فرموده‌ی دکتر غنی: همه‌ی کتاب مثنوی۔که قریب ۲۶۰۰۰ بیت است۔ مملوّ از نِکات و اشارات حکمتِ نوافلاطونی است که مولوی، رنگ قرآن و حدیث به آن زده است... ۔اگر تأمّل شود۔ منافاتی ندارد.

بر عرش و بر کُرسی منام؛ الأصل لایُخطي منام
با حاملان عرش گو: من پیش از این برخاستم
زان‌جا که بیرون آمدم، سرمست بیرون آمدم
دانی که من چون آمدم؟ افزون شدم؛ نه کاستم
یرلا یلا یرلا بگو؛ ترلا تلا ترلا بگو
خواجه مرا، من خواجه را؛ کم‌تر زِ هر لالاستم
هم عاشق شیداستم؛ هم دلبر زیباستم
اندر مکان و لامکان، پنهان و هم پیداستم
هم دوزخ و نیران منام؛ هم جنّت و حوران منام
هم مالِک دنیا منام؛ هم حاکِم عُقباستم
برخاستم؛ برجاستم؛ برپاستم؛ پیداستم
پنهان نی‌ام؛ پنهان نی‌ام؛ من نور مولاناستم
پنهان چرا باشی ز من؟ راز نهان با من بگو
در دیده‌ها، ما را بجو؛ نور بَصر بیناستم
آن بلبل گویاستم؛ هم‌چون گُل بویاستم
جان تو را جویا منام؛ فاش و نهان جویاستم
در کار بی‌کاران منام؛ سود خریداران منام
هم‌درد بیماران منام؛ در هر سری، سوداستم
هم شیخ و هم رَعنا منام؛ هم پیر و هم بُرنا منام
هم زشت و هم زیبا منام؛ هم زَهر و هم حلواستم
هم با صَلاة دایم‌ام؛ هم با صلاة قائم‌ام
هم صبح را بشناختم؛ هم شام را اشناستم
دنیا و هم عُقبیٰ منام؛ هم جنّت و طوبیٰ منام
اِنسی منام؛ جِنّی منام؛ چون دیو در دنیاستم
هم کوه و هم صحرا منام؛ هم کَرّ و هم اَعْما منام
موسی و طور عشق را، هم با یدِ بَیْضاستم

دریای بی‌پایان من‌ام؛ با نوح، کشتیبان من‌ام
هم یوسف و زندان من‌ام؛ هم موسی و شَعیا ستم
ایّوب را درمان من‌ام؛ یعقوب را هم جان من‌ام
هم حکمت لقمان من‌ام؛ هم یونس و یحیا ستم
احمد من‌ام؛ حیدر من‌ام؛ هم صاحب کشور من‌ام
هم باده‌ی احمر من‌ام؛ هم مادّه‌یْ تقوا ستم
آن دم من‌ام؛ این دم من‌ام؛ هم ریش و هم مَرْهَم من‌ام
هم درد را درمان من‌ام؛ هم درد بودردا ستم
فرمانبر و فرمانده‌ام؛ هم جان‌سِتان، هم جان‌دِه‌ام
جان هم‌چو من، من هم‌چو جان؛ از حضرت اعلاستم
ای شمس دین! ای شمس دین! روشن‌کنِ روی زمین
در ارض و در اَعلا من‌ام؛ پنهان و هم پیدا ستم

باری، مؤلّف می‌گوید: مسأله‌ی فناء في الله و اتّصال به حقّ صوفیّه، متوقّف بر صحّت مسأله‌ی وحدت وجود و موجود است که ما، در مطلب دهم در آن بحث خواهیم کرد.

و این هم برای ما مورد انکار نیست که سالک در نتیجه‌ی طلب شدید و ریاضت‌های شاقّه و تلقینات مرشد و اعتقاد و ایمان راسخ او به گفته‌های مرشد و مراقبت و توجّه تام، مخصوصاً در حال خَلوت و عُزلت و استغراق در ذکر و تهیُّأ و ولع شدید، برای حصول حالت فناء و شهودِ وحدت و گاه سَماع، توأم با اشعار مناسب مقام و موجبات دیگر، ممکن است گاهی اعصابش تا حدّی تخدیر شده تعادل طبیعی عادی روح را از دست بدهد و در واقع، نحوه‌ی خواب مغناطیسی، ولو در درجه‌ی ضعیف و به عبارت دیگر نیمه انخلاعی برای او روی دهد که در آن‌حال (که به نام خَلْسه و یا مکاشفه‌ی روحی خوانده [می]شود) اوهام و خیالات او مجسّم گردد و یک نوع ارتفاع تعیّن و پندارِ وحدت و پیوستگی، بین او و سایر اشیاء، آن‌هم اشیاء متخیَّله و موهومه (مانند:

آسمان‌های خیالی و نور خیالی) حاصل شود؛ حتّی گاه، نغمه‌ی أَنَا الْحَق از آن‌ها شنود که از این قبیل امور (گرچه گاهی به ضمیمه‌ی تفسیر و تأویل هم که باشد) مقصود و منظور تصوّف را که مسأله‌ی وحدت و فناء فی الله است درست نمایند؛ ولی سخن انصافاً در حجّیّت و دلیلیّتِ این‌چنین‌مشاهَدات و تفسیرات است بر واقع و حقیقت؛ مانند کسانی‌که به امید دیدار محبوب عزیزی، به خواب روند و در حال رؤیا، صورتی مشاهده کنند که در آن‌حال، او را همان محبوب خود دانند و هیچ شکّی در آن نداشته باشند و روی همین عقیده، با او سخنانی ردّ و بدل نمایند و حالِ وجد و شوقی شدید برای آنان دست دهد که حتّی بعد از بیداری، آثار آن خواب- گرچه برای لحظاتی باشد- آنان را بی‌قرار و در غیر وضع عادی بدارد؛ با این‌که ممکن است این رؤیا صادق نبوده و هرگز بر واقع و حقیقتی دلیل نباشد.

و گاه هم ارواح شریر (= شیاطین) فرصت را غنیمت شمرده برای سالکِ متهیّأ مستعد، از خارج القاء صور و افکاری می‌نمایند.

به مطالعه‌ی دقیق در مکاشَفات اهل مکاشفه- که نمونه‌های آن‌ها بعد از این، در مبحث مکاشفه از مطلب دهم این کتاب، إن شاء الله تعالیٰ، بیاید- شواهد قوی بر صحّت گفته‌های ما پیدا خواهد شد و در این‌باره، در همان مبحث، سخن بیش‌تری خواهیم گفت؛ إن شاء الله تعالیٰ.

مطلب دهم، گفتار عرفاء و صوفیّه در توحید

چنان‌که در مقدّمه‌ی کتاب گفتیم، غرض اصلی از این کتاب تحقیق در توحید عرفاء و صوفیّه است که هدف عالی و نهایی عرفان و تصوّف می‌باشد.

جماعتی از صوفیّه می‌گویند:

*در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقیّد و تعیّن به قیود اعتباریّه، متکثّر به‌نظر می‌آید. پس هر چه هست، در واقع، اوست ـ که **خدای**اش می‌گویند ـ و آن‌چه کثرت و غیریّت که به‌نظر می‌رسد، اعتباری و موهوم است.*

محقّقین از صوفیّه و عرفاء می‌گویند:

گرچه در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست، ولی همان وجود و موجودِ واحد، در ذات و حقیقت خود، متکثّر به مراتب و درجات متفاوته، به شدّت و ضعف، کمال و نقص و نحوِ ذٰلک می‌باشد و چنین کثرتی با وحدتِ حقیقت، مُنافی نیست و کثرتِ ماهیّتی در وجود ـ که حاصل از اضافه‌ی وجود به هریک از ماهیّات است (مانند: وجود آسمان، وجود زمین، وجود شجَر، وجود حَجر، وجود انسان، وجود حیوان و غیره) کثرت مجازی [و] اعتباری و غیرواقعی است و در واقع، ماهیّات اعتباریّه متکثّر است، نه وجود.

جماعتی دیگر از صوفیّه ـ که فیلسوف شهیر صدرالمتألّهین، آنان را به جهالت و کفر و زَندَقه رمْی می‌نماید[1] ـ وجود آن موجود واحد، یعنی حق تعالیٰ را، در وجود مَجالی و مظاهر (که اشیاء جهان از روحانیّات و جسمانیّات است) منحصر می‌دانند؛ ولی اکابر و محقّقین صوفیّه ـ که از آنان به نام **عرفاء شامخین** تعبیر می‌شود ـ وجود او را اکمل از وجود مجالی و مظاهر دانسته‌اند؛ یعنی برای آن موجود واحد (= حق تعالیٰ) علاوه بر مرتبه‌ی وجود مجالی و مظاهر، یک

---

۱. در جلد اوّل اسفار، صفحه‌ی ۱۹۶.

مرتبه‌ی مجرّد از مجالی و مظاهر نیز قائل‌اند[۱] که آن را مقام احدیّت، غیب الغیوب، کَنز مخفی، غیب الهُوِیّة، غیب مَصون، منقطَع الإشارات، مقامٌ لا اسمَ له و لا رسمَ له و هویّت صِرفه، نام نهاده‌اند و وجود مجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق، یعنی وجود مطلق عالم را نیز ظلّ الله، فیض مقدّس، نفْس رحمانی، الحقُّ المخلوق به، الرّحمة الواسعة، الحقیقة المحمّدیّه، المشیّة الأفعالیّه، فعل الله، امر الله، وجه الله، وجود منبسط و غیر ذٰلک از تعبیرات می‌گویند.[۲]

به بیان دیگر، محقّقین و شامخین عرفاء و صوفیّه برای آن‌وجود و موجودِ واحد ـ که او را خدای متعال می‌دانند ـ دو مقام قائل‌اند: یکی مقام وحدت در کثرت؛ دیگری مقام کثرت در وحدت؛ ولی جماعت اوّل ـ که به **جَهَله‌ی متصوّفه** موسوم شده‌اند ـ برای وجود، فقط مقام وحدت در کثرت را قائل شده‌اند.

بالأخره قدر جامع این کلمات و اقوال این‌که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست؛ اعمّ از این‌که این موجود واحد در ذاتش اختلاف درجاتی داشته باشد یا نه و نیز اعمّ از این‌که وجودش به وجود مَجالی و مظاهر یا اکمل از این باشد ـ که برای او، مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود ـ و برای ادای مقصود

---

۱. و از حکمای فَهْلَویّین نقل است که به عکس متصوّفه‌ی جَهَله، وجود حق یعنی واجب تعالیٰ را تنها وجود مُجرَّد از مَجالی و مظاهر دانسته‌اند و وجود عالم را وجود ممکن و مخلوق، یعنی غیر وجود حق دانسته‌اند؛ ولی اکابر صوفیّه و عرفاء شامخین ـ چنان‌که در فوق گفته‌ایم ـ وجود را به جمیع مراتب، از مرتبه‌ی مُجرَّد از مجالی و مظاهر و مرتبه‌ی مجالی و مظاهر (یعنی وجود عالم)، حقّ و واجب تعالیٰ می‌دانند.

۲. ولی از این‌گونه تعبیرات ـ که درباره‌ی وجود عالم می‌نمایند ـ در حقّ عرفاء و اکابر صوفیّه هرگز توهّم این معنی نشود که آنان وجود حق تعالیٰ را منحصر در مرتبه‌ی مجرّد از مجالی و مظاهر (چنان‌که از فَهْلویّین نقل شد) دانسته؛ یعنی حَصْر در همان مقام احدیّت (اصطلاحیّه) می‌کنند؛ حاشا هُم عن ذٰلك. چنین گفتاری را آنان نیز جهالت و شرک و کفر و زَندَقه و موجب محدودیّت و حصرِ وجودِ حق تعالیٰ می‌دانند.

و بیان مدّعا، اعتبارات و اصطلاحات و تمثیلات و تقریبات و تفسیرات بی‌شمار گفته‌اند که اشخاص غیر وارد در تعیین و تشخیص مراد آنان، دچار مشکلات و نافهمی‌های زیاد می‌گردند.

و عمده‌دلیل آنان برای اثبات هدف و مدّعای خود، طریق **مکاشفه** می‌باشد؛ ولی بسیاری از طریق بحث برهانی و قرآن و حدیث نیز وارد گشته‌اند.

❀ ❀ ❀

ما- قبل از آن‌که در ادلّه‌ی آنان، به تفصیل، بحث و صحبت کنیم- برای توضیح و اطمینان خاطر کسانی‌که در تعیین مراد آنان، تردید و تشکیکی می‌نمایند، مقداری از کلمات اعاظم و اکابر را نثراً و نظماً در این‌باره می‌آوریم. سپس به بحث در ادلّه، وارد می‌شویم؛ إن شاء الله تعالیٰ و به آن‌چه در ضمن این کلمات، به دلیل نقلی یا کشف و برهان اشاره می‌کنند، اکنون متعرّض نخواهیم شد تا مقام بحث ما در ادلّه مستقلّاً به میان آید.

۱- حکیم عارف سبزواری در حاشیه‌ی کتاب ***الشّواهد الرّبوبیّه***ی صدرالمتألّهین (صفحه‌ی ۳۶) می‌گوید:

القائل بالتّوحید:

إمّا یقول بکثْرة الوجود و کثرةِ الموجود جمیعًا و مع هٰذا یُعَدُّ من الموحّدین، لکوْنه متفوّهًا بکلمة التّوحید، و هٰذا توحید العوامِّ.

و إمّا یقول بوحدة الوجود و کثرة الموجود، بمعنی المنسوب إلی الوجود، فإنَّ حقیقة الوجود عنده لیس لها أنواع و لا أفراد و لا مراتبُ و لا أجزاء عقلیّة و خارجیّة و لا قیامٌ و لا عُروض لها بالنسبة إلی المهیّة، بل واحدةٌ بسیطة قائمة بذاتها؛ إنَّما المهیَّات منتسِبات إلیٰ هٰذه الحضرة والکثرة فیها لا فیه، و هٰذا قول منسوب إلیٰ ذوق التألُّه، و هو توحید الخواصّ و عکسُه لم یقل به أحدٌ بل لا یصحُّ.

و إمّا يقول بوحدتهما جميعًا و هو قول الصوفيّة، حيث يقولون: ليس في الواقع إلّا وجود و موجود واحد تقيَّد بقيود اعتباريّة يُترائىٰ منها كثرةٌ وهْميَّة؛ و هٰذا يُعدُّ عندهم توحيدًا خاصّيًّا بل أخصّيًّا، و ليس كذٰلك بل التوحيدُ الأخصِّيُّ ما سيجيء، لٰكن يمكن إرجاعه إليه.

و إمّا يقول بوحدتهما جميعًا في عين كثرتهما.

أمّا وحدة الوجود فلأنّه ـ كما مرَّ ـ لا أنواع تحته و لا أفراد.

و أمّا كثرته فلأنّ له مراتبَ و درجاتٍ متفاوتةً بالكمال و النّقص و التقدُّم و التأخُّر و نحو ذٰلك.

و أمّا وحدة الموجود في عين كثرته، فلأنَّ الوجود لمّا كان أصيلًا كان الموجودُ الحقيقيُّ هو الوجود، فوحدته وحدته، و مراتبه مراتبه و هٰذا هو التَّوحيد الأخصّيُّ.

۲ ـ نظیر همین تقسیم فوق، از حاشیه‌ی اسفار نقل است؛ با این فرق که توحیدِ ذوق التألّه را ـ که قول به وحدت وجود و کثرت موجود باشد ـ توحید **خاصّی** و توحید بعض صوفیّه را ـ که قول به وحدت وجود و موجود باشد ـ توحید **خاصّ‌الخاص** و قسم رابع را ـ که قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود باشد ـ توحید **اخصّ‌الخواص** نامیده و همین قسم رابع را مذهب صدرالمتألّهین و عرفاء شامخین دانسته است.

۳ ـ شبستری می‌گوید:

جهان جمله فروغِ نور حق دان　　　حق اندر وی، ز پیدایی‌ست پنهان

لاهیجی در (صفحه‌ی ۵۳) شرح گلشن راز، در شرح این بیت می‌گوید:

جهان مِن حَیث الذّات، ظلمت و عدم است و هستی که در عالم می‌نماید، فروغ و روشنیِ نور وجود حقّ است و در هر دو عالم، غیر از یک حقیقت، موجودی نیست و غیریّت اشیاء ـ که می‌نماید ـ مجرّد اعتبار و نمود است؛ چو به حقیقت ـ چنان‌چه میان موجود و معدوم

واسطه نیست ـ میان وجود و عدم نیز واسطه نیست و وجود، حقّ است. پس عالم (که غیر باشد) البتّه عدم است و عدم لاشیء محض است و ـ چنان‌چه استتار موجب خفاء است ـ غایت ظهور نیز موجب خفاء است. نمی‌بینی که در نصف‌النّهار ـ که غایت ظهور آفتاب است ـ از شدّت ظهورِ نور او، دیده ادراکِ ذات آفتاب نمی‌تواند کرد؟ هم‌چنین نور خورشیدِ ذات احدیّت، از غایت ظهور در پرتو خویش، مخفی می‌نماید.

۴ـ لاهیجی در (صفحه‌ی ۶۳) شرح گلشن راز می‌گوید:

اگر توفیق الاهی رهبر گردد و به عین انصاف نظر کنی و تطوّرات ظهورات او را در مراتب، مشاهده نمایی، یقین بدانی که هر طایفه از طوایف مختلفه، هرچه در معرفت الله گفته‌اند و اعتقاد نموده‌اند همه را جهت راستی هست و هرکس را نظر بر مرتبه‌ای افتاده؛ فامّا از آن‌جهت که او را به جمیع مراتب مشاهده ننموده‌اند و منحصر بر آن‌چه مشهود هریک شده است، داشته‌اند و از حقیقت حال ـ که سَرَیان آن‌حضرت است در همه‌ی اشیاء ـ غافل‌اند، منع لازم آمده و ذات حق از آن اعلیٰ است که عقل و فکر و دلیل و قیاس، احاطه‌ی او توانند نمود؛ چو آن‌چه تو وسیله‌ی معرفت آن‌حضرت خواهی ساخت، به حقیقت هم اوست که به‌صورت آن وسیله، ظاهر و متجلّی گشته است و غیر او چون هیچ موجودی نیست، لاجرم دلیل او جز آن نتوان بود.

۵ـ شبستری می‌گوید:

حلول و اتّحاد این‌جا مُحال است　　　که در وحدت، دویی عین ضَلال است

لاهیجی (در صفحه‌ی ۲۵۸) در شرح این بیت می‌گوید:

یعنی حلول ـ که فرودآمدن چیزی است در غیر خود ـ و اتّحاد ـ که چیزی بعینه چیز دیگر شدن است ـ این‌جا مُحال است؛ یعنی در ظهور حق، به صور اشیاء، به طریقی که معتقَد طایفه‌ی صوفیّه است؛ زیرا که در حلول و اتّحاد، اثنینیّت و غیریّتی می‌باید و معتقَد صوفیّه آن است که: در دار وجود، غیر حق دیّار نیست و در وحدت حقیقی، دویی، محض ضَلال و گمراهی و مُحال است.

ایـــن‌جا، حـــلول کـــفر بـود؛ اتّـحاد هـم

کاین وحدتی‌ست؛ لیک بـه تَکـرار آمـده

این‌جا، چه جای وصف حلول است و اتّحاد؟

کاین یک‌حـقیقت است بـه اَطـوار آمـده

۶ـ شبستری می‌گوید:

وجود اندر کمالِ خویش، سـاری‌ست　　تـــعیّن‌ها امـــور اعـــتباری‌ست

لاهیجی (در صفحه‌ی ۲۶۹) در شرح این بیت می‌گوید:

یعنی وجود واجبی ـ که وجود مطلق است ـ به‌واسطه‌ی حبّ ذاتیِ ظهور و اظهار، در کمال خویش ـ که وحدت و انبساط است ـ (که تقاضای ذاتی‌اند) ساری و متجلّی است بر جمیع موجودات ممکنه، مِن الأزَل إلَی الأبد و تعیّن‌ها ـ که در مراتبِ ظهور به‌سبب تقیّد به قیود اعتباریّه، عارض آن‌حقیقت می‌گردند ـ همه امور اعتباری و نمود وهْمی‌اند و صورتِ خیالی بیش نیستند و حقیقتی ندارند و موجود حقیقی حقّ است و بس.

هوالواحد الفـردُ الکـثیرُ بـنفْسه　　و لیس سِـواه؛ إن نـظرْتَ بـدقَّةِ

بدا ظـاهرًا بـالکلِّ للکـلِّ بـیّنَنا　　تُشـــاهدُه العـــیْنانِ في کُـلِّ ذرّةِ

۷ـ مولوی رومی در دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

هـر لحظـه بـه شکلی، بُت عیّـار بـر آمـد　دل بُرد و نهان شد

هر دم بـه لبـاس دگـر، آن یـار بر آمد　گه پـیر و جـوان شـد

گـــاهی بـه دل طـینت صَـلصال فـرورفت　غـــوّاص مـعـانی

گـاهـی ز تـک کَـهگِـل فخّـار بـرآمد　زان پَس به جَـنان شـد

منسوخ چه باشد؟ چه تناسخ؟ به حقیقت　آن دلـــبـر زیـــبـا

شـــمشیر شـد و از کـف کـرّار بـرآمـد　قـتّـال زمـان شـــد

می‌گشت دمی چند بـر ایـن روی زمـین او　از بـهـر تـــفـرّج

عیسی شـــد و بـر گـنبد دوّار بـرآمـد　تـسـبیح‌کنـان شـــد

گـه نوح شـد و کرد جهـانی بـه دعا غرق　خود رفت به کشتی

گـــه گشت خـلیل و ز دل نـار بـرآمـد　آتشْ گـُـل از آن شـد

یـوسف شـد و از مـصر فـرستاد قَـمیصی   روشـــن‌کنِ عــالـم
از دیــده‌ی یعقـوب چـو انـوار بـرآمـد   تـا دیـده عـیان شـد
حـقّا کـه هـم‌او بـود کـه مـی‌کرد شُـبانی   انـــدر یَـــدِ بَـیْضـا
گه چوب شد و بر صفت مـار بـر آمـد   زان بـحر کـفـان شـد
صالح شد و دعوت همه زان کرد به خَلقان   از بـهـــر صـلاحـی
نـاقـه شـده و از دل کُـهسـار بـرآمد   في الحـال عـیان شـد
آن عقل که فاضل شد و کامل شـد و عـاقل   نـاگـاه چـو پـیری
خوش مست شد و بر سر کُهسار برآمـد   بـرتـر ز جـوان شـــد
ایّـوب شـد و صبـر همی کـرد ز کـرمـان   خـود درد و دوا بـود
از خـانـه‌ی دل، نعـره‌ی زنهـار بـرآمد   چشمش همه جان شد
یونُس شد و در بطن سَـمَک بـود بـه دریـا   از بـهـر طـهـارت
موسی شد و خواهنده‌ی دیـدار برآمد   بـــر طـــور روان شـد
عیسی شد و در مـهد هـمی داد گـــواهــی   زان روح مـقـدّس
از مُـــعجِز او نـخل پُـر از بـار بـرآمـد   زان روح روان شــــد
شق کرد قمـر را بـه سر انگشت اشـارت   از غـمزه‌ی مـحبوب
کـاو بـدْر شـد و بـاز دگـر بـار بـرآمـد   زان روح روان شــــد
مســجود مـلائک شـد و لشکـرکَش ارواح   زان روح مـــقـدّس
شیطان ز حسد بـر سر انکـار بـرآمـد   مـردود زمـان شـد
چـوبی بتراشید و بر او بست دو صد تـــار   قـــانـونـی عـــالم
صـد نـاله‌ی زار از دل هـر تـار بـرآمـد   فـــریـادکـنـان شـــد
بالله کـه هم‌او بـود کـه مـی‌آمـد و می‌رفت   هر قرن که دیدی
تا عاقبت، آن شکـل عـرب‌وار بـرآمـد   دارای جـــهـان شـــد
حقّـا کـه هم‌او بـود کـه می‌گفت: أنـا الحـق   در صـوت الاهــی
منصور نـبود او کـه بـر آن دار بـرآمـد   نـادان بـه گـمان شد
این دم نـه نهان است؛ ببین گر تـو بـصیری   از دیـده‌ی بـاطن
این است کز او این هـمه گـفتار بـرآمـد   در دیــــده بـیان شـد
رومـی سـخنِ کـفـر نگفتـه‌ست و نگـوید   منکِـر مَشـویدَش
کافر شده آن‌کس که بـه انکـار بـرآمـد   از دوزخـیـــان شــد

تـــبریز هــم‌او بــود و هــم‌او شــمس مــعانی   در گــلشن انــوار
او بــود کــه در جوشش اسـرار بـرآمـد   در عشــق نشـان شـد

۸ـ صدرالمتألّهین در (صفحه‌ی ۱۸۴) جلد اوّل اسفار می‌گوید:

محصَّلُ الکلام أنّ جمیعَ الموجودات عند أهل الحقیقة و الحکمة الإلٰهیّة المتعالیة ـ عقلًا کان أو نفسًا أو صورةً نـوعیّة ـ مـن مـراتب أضواء النّور الحقیقيِّ و تجلیّات الوجود القیّوميِّ الإلٰهيِّ، و حیث سطع نور الحقّ، اِظلمَّ و انهدم مـا ذهب إلیـه أوهـامُ المحـجوبین مـن أنَّ للمهیّات الممکنة في ذواتها وجودًا، بل إنَّما یظهر أحکامها و لوازمُها من مراتب الوجودات الَّتي هي أضواءٌ و أظلالٌ للوجود الحـقیقيِّ و النّور الأحديِّ ...

فکما وفَّقَنيَ اللّهُ تعالیٰ بفضله و رحمته، للاطّلاع عـلی الهـلاك السَّرمديِّ و البطلان الأزليِّ للمهیّات الإمکانیّة و الأعیان الجوازیّة فکذٰلك هداني ربّي بالبرهان النیّر العرشيِّ إلیٰ صراطٍ مستقیم، مـن کون الموجود و الوجود مـنحصرًا في حـقیقة واحـدة شـخصیّةٍ لا شریك له في الموجودیّة الحقیقیّة، و لا ثانيَ له في العین و لیس في دار الوجود غیرُه دیّارٌ، و کلَّما یُترائیٰ في عالم الوجود أنَّهُ غـیر الواجب المعبود، فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلّیات صـفاته الَّـتي هـي في الحقیقة عیْنُ ذاته کما صرَّح به لسانُ بعض العرفاء بـقوله، فـالمقول علیه سوی الله أو غیره أو المسمّیٰ بالعالم هو بالنسبة إلیه تعالیٰ، کالظلِّ للشَّخص فهو ظلّ الله ...

فکلُّ ما نُدرکه فهو وجود الحقِّ في أعـیان المـمکنات، فمـن حیث هویَّة الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعاني و الأحوال المفهومةِ منها المنتزَعةِ عنها بحسب العقل الفکريِّ و القوّة الحسّیَّة فهو

أعیان الممکنات الباطلة الذوات؛ فکما لایزول عنه باختلاف الصُّوَر و المعاني اسمُ الظلّ کذٰلك لایزولَ عنه اسم العالَم و ما سوی الحقِّ.
و إذا کان الأمر علیٰ ما ذکرته لك، فالعالَم متوهَّمٌ ما له وجود حقیقيٌّ. فهٰذا حکایة ما ذهب إلیه العرفاء الإلٰهیّون و الأولیاء المحقّقون.[۱]

مؤلّف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که صدرالمتألّهین و محقّقین عرفاء و اولیای صوفیّه بر آن‌اند که در دار تحقّق، یک‌وجود و موجود بیش نیست؛ ولی این‌وجود و موجود، واحد ذوالمراتب است و مراتب وجودیّه‌ی موجودات، چون عقل و نفس و صوَر نوعیّه، از مراتب نور وجود اوست و آن‌چه در عالم، از موجودات و کَثَرات به‌نظر می‌رسد، وجود آن‌ها همه از ظهورات و تجلّیات صفات ذاتیّه و تطوّرات و شؤونات ذاتیّه‌ی آن موجود واحد است ـ که حق تعالیٰ است ـ و مَهِیّات و تعیّنات آن‌ها امور غیرواقعی و مفاهیم انتزاعی است؛ پس عالم متوهَّم است و هر آن‌چه هستی ادراک می‌کنیم، همه وجود حقّ است. لَیْسَ في الدّارِ غَیْره دیّار.

۹ ـ صدرالمتألّهین در (صفحه‌ی ۱۸۶) جلد اوّل اسفار می‌گوید:

فإذا ثبت تناهي سلسلةِ الوجودات من العلل و المعلولات إلیٰ ذاتٍ بسیطة الحقیقة النوریّة الوجودیّة ... و ثبت أنّه بذاته فیاضٌ، بحقیقتِه ساطع .... تبیّن و تحقّق أنّ لجمیع الموجودات أصلًا واحدًا و سنخًا فاردًا هو الحقیقة و الباقي شؤُونه، و هو الذّات و غیره أسماؤُه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و شؤُونه، و هو الموجود و ما وراءَهُ جهاته و حیثیّاته.

و لا یتوهَّمنَّ أحد من هٰذه العبارات أنّ نسبة الممکنات إلی

---

۱. إنَّما الکوْنُ خیال و هْو حقٌّ في الحقیقه　　　کلُّ من یفهمُ هٰذا حاز أسرارَ الطَّریقه

ذات القیّوم تعالیٰ یکون نسبةَ الحلول، هیهات! إنَّ الحالّیَّة و المحلّیّةَ ممّا یقتضیان الإثنینیّةَ في الوجود بین الحالّ و المحلّ، و هاهنا ـ أي عند طلوع شمس التّحقیق من أُفق العقل الإنسانيِّ المتنوِّر بنور الهدایة و التَّوفیق ـ ظهر أنْ لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ و اضمحلّت الکثرة الوهمیّة، و ارتفعت أغالیط الأوهام، و الآن حصحَص الحقُّ و سطع نورُه النّافذ في هیاکل الممکنات، و یقذف به علَی الباطل فیدمغه فإذًا هو زاهقٌ.

و للثَّنویّین الویلُ ممّا یصفون، إذ قد انکشف أنَّ کلَّ مایقع علیه اسمُ الوجود بنحوٍ من الأنحاء فلیس إلّا شأن من شؤون الواحد القیّوم، و نعتٌ من نعوت ذاته و لمعة من لَمعات صفاته. فما وصَفناه أوّلًا أنَّ في الوجود علّةً و معلولًا بحسب النَّظر الجلیل قد آل آخِر الأمر بحسب السّلوك العرفانيّ إلیٰ کوْن العلَّة منهما أمرًا حقیقیًّا، و المعلول جهةً من جهاته، و رجعت عِلّیة المسمّیٰ بالعلّة و تأثیره للمعلول إلی تطوُّره بطَوْر و تحیُّثه بحیثیَّة لا انفصال شيءٍ مباین عنه.

مؤلّف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که: مقتضای سلوک عرفانی علیّت و سببیّت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشّح ذاتی است و مرجع علّت و معلول به تطوّر و تحیّث ذاتِ علّت است. پس در دار واقع و حقیقت، یک حقیقت و موجود بیش نیست و آنچه کثرت و غیریّت به نظر می‌رسد، موهوم [است] و واقعیّات در حقیقت، همه اطوار و شؤون همان موجود واحد و اسماء و نُعوت ذاتیّه‌ی اوست. بنابراین، البتّه توهّم حلول هم در کار نیست؛ چون حلول متوقّف بر اثنینیّت است و لا مَوجود إلّا هُوَ.[1]

---

۱. هر نقش که بر تخته‌ی هستی پیداست / آن صورت آن کس است کان نقش آراست
دریای کهن چو برزند نقشی نو / موج‌اش دانند و در حقیقت دریاست

۱۰ ـ در (صفحه‌ی ۱۹۵) جلد اوّل اسفار می‌گوید:

فصلٌ في التَّنصيص على عدميّة المـمكنات بحسب أعيان مهيّاتها: كأنّك قد آمنْت مِن تضاعيف ما قرَع سمعَك منّا بتوحيد الله سبحانه توحيدًا خاصًّا و أذعَنتَ بأنَّ الوجودَ حقيقةٌ واحدة هي عينُ الحقِّ و ليس للمهيّات و الأعيان الإمكانية وجودٌ حقيقيٌّ، إنّما موجوديَّتُها بانصباغها بنور الوجود و معقوليّتها من نحوٍ من أنحاء ظهور الوجود و طوْرٍ من أطوار تجلّيه، و أنَّ الظاهر في جميع المظاهر و المهيّات و المشهودَ في كلِّ الشّؤون و التّعيّنات، ليس إلّا حقيقةُ الوجود، بل الوجود الحقُّ بحسب تفاوت مظاهره و تعدُّد شؤونه و تكثّر حيثيّاته، و المهيّات الخاصّة الممكنة كمعنى الإنسان و الحيوان، حالُها كحال مفهوم الإمكان و الشيئيّة و نظائرهما في كونهما ممّا لاتأصُّلَ لهما في الوجود عينًا ...

فانكشف حقيقةُ ما اتّفق عليه أهل الكشف و الشُّهود، من أنَّ المهيّات الإمكانيّةَ أُمورٌ عدميّة، لابمعنى أنَّ مفهومَ السَّلب المفاد من كلمة لا و أمثالها داخل فيها و لا بمعنى أنّها من الاعتبارات الذهنيّة و المعقولات الثانية، بل بمعنى أنّها غيرُ موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها و لا بحسب الواقع؛ لأنَّ ما لايكون وجودًا و لا موجودًا في حدِّ نفسه، لايمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير و إفاضته، بل الموجود هو الوجود و أطوارُه و شؤونه و أنحاؤُه، و المهيّات موجوديّتها إنّما هي بالعرض بواسطة تعلُّقِها في العقل بمراتب الوجود و تطوّره بأطوارها. كما قيل شعرًا:

وجود اندر کمال خویش، ساری‌ست   تعیّن‌ها امور اعتباری‌ست

... و في كلام المحققين إشاراتٌ واضحةٌ بل تصريحات جليّة بعَدميّة

الممكنات[1] أزلًا و أبدًا، و كفاك في هٰذا الأمر قولُه تعالىٰ ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ.﴾

قال الشَّيخ العالم محمَّد الغزاليُّ مشيرًا إلىٰ تفسير هٰذه الآيـة، عند كلامه في وصف العارفين بهٰذه العبارة:

فرأوا بالمشاهدة العيانيّة أن لاموجود إلّا الله و أنَّ كُلَّ شيء هالك إلّا وجهه، لا أنَّه يصيرُ هالكًا في وقت من الأوقات بل هـو هالك أزلًا و أبداً لايُتصوّر إلّا كذٰلك؛ فإنَّ كُلَّ شيء ـ إذا اعتُبر ذاتُه من حيث هو ـ فهو عدمٌ محـض و إذا اعتُبر من الوجه الَّذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحقّ رأى موجودًا لا في ذاته، لٰكن من الوجه الَّذي يلي موجِدَه فـيكونُ المـوجود وجـهَ الله فـقط . فـلكلِّ شيء وجهان: وجه إلىٰ نفسه، و وجه إلىٰ ربّه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربّه موجود، فإذن لا موجود إلّا الله، فإذن كلُّ شيء هالك إلّا وجهه أزلًا و أبداً.

و كتبُ العرفاء كـالشيخين العـربيِّ و تـلميذه صـدرالدّيـن القونويِّ مشحونة بتحقيق عدميَّة الممكنات، و بِـناء مـعتقَداتِهـم و مذاهبهم علَى المشاهدة و العيان، و قالوا: نحـن إذا قـابلنا و طـبَّقنا عقايدنا علىٰ ميزان القرآن و الحديث وَجَدْناها مُنطبقةً على ظواهـر مَدلولاتِها من غير تأويلٍ، فعلِمْنا أنَّها الحقُّ بلا شُبهة و ريْب.

مؤلّف مى‌گويد: از بيانات فوق نيز ظاهر است كه مذهب صدرالمتألّهين و ساير عرفا و اهل كشف و شهود اين است كه: آن‌چه در جميع شؤون و تعيّنات و

---

۱. و نيز صدرالمتألّهين (در صفحه‌ى ۱۹۴) مى‌گويد: **قال العارف القيُّوميُّ مـولانا جـلال‌الـدين الرّوميُّ في مثنويه:**

ما عـدم‌هاييم هستى‌ها نُـما　　　تو وجود مطلقاى؛ هستىّ مـا

مظاهر و مهیّات ظاهر و مشهود است، همه وجودِ حقّ است و نفس تعیّنات و مَهیّات ممکنه ازلاً و ابداً عدمی و غیرواقعی است. فإذَنْ، لا موْجودَ إلّا اللهُ، و هو الوجودُ و أطوارهُ و شؤُونه و أنحاؤُه.

وجود اندر کمال خویش، ساری‌ست   تعیُّن‌ها امور اعتباری‌ست[1]

۱۱ ـ در صفحه‌ی ۲۰۲ جلد اوّل ***اسفار*** می‌گوید:

اِعلَمْ أنَّ واجبَ الوجود بسیطُ الحقیقة غایةَ البَساطة و کلُّ بسیطِ الحقیقة کك فهو کلُّ الأشیاء، فواجبُ الوجود کلُّ الأشیاء لایخرجُ عنْه شيءٌ مِنَ الْأشیاء.

۱۲ ـ در جلد سوم اسفار (صفحه‌ی ۲۳) می‌گوید:

إنَّ العُرفاء قد اصطَلحوا في إطلاق الوجود المطلق و الوجود المقیَّد علی غیر ما اشتهر بین أهل النَّظر، فإنَّ الوجودَ المطلق عند العرفاء عبارةٌ عمّا لایکونُ مَحصورًا في أمرٍ معیّن، محدودًا بحدٍّ خاصٍّ و الوجودُ المقیّد بخلافه، کالإنسان و الفَلَك و النَّفْس و العقل، و ذٰلك الوجود المطلَق، هو کلُّ الأشیاء علیٰ وجْهٍ أبْسطَ، و ذٰلك لأنّه فاعلُ کلِّ وجودٍ مقیّد و کمالُه؛ و مبدأُ کلِّ فضیلة أوْلیٰ بتلكَ الفضیلة من ذي المبدء، فمبدأُ کلِّ الأشیاء و فیّاضُها یجب أن یکونَ هو کلَّ الأشیاء علی وجْهٍ أرفعَ و أعلیٰ.

---

۱. تو را ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست: همه از اوست و گر نیک بنگری، همه اوست
جمالش از همه ذرّات کوْن مکشوف است حجاب تو همه پندارهای تو بر توست
(نقل از لمعه‌ی هفتم أشِعَّةُ اللَّمعات جامی)

نظری کن که غیر یک شئ نیست   گر چه اندر ظهور، اشیا شد
لیس فـي الدّار غیرُه دیّار   دیده‌ی ما به عین، بینا شد
(نقل از دیوان شاه نعمت الله، صفحه‌ی ۱۶)

فکما أنَّ في السَّواد الشَّدیدَ یوجَدُ فیه جمیعُ الحـدود الضعیفة السوادیَّة الَّتي مراتبُها دون مرتبة ذٰلك الشدید علی وجهٍ أبسط و کذا المقدارُ العظیم یوجَد فیه کلُّ المـقادیرِ الَّتي دونه مـن حـیث حـقیقةِ مقداریّتها لا من حیث تعیُّناتها العَدمیّة من النّهـایات و الأطـراف، فالخطُّ الواحد الَّذي هو عشرةُ أذرُعٍ مثلًا، یشمُلُ الذّراعَ مِنَ الخطِّ و الذّراعین منه و تسعةَ أذرعًا منه علیٰ وجهِ الجمعیّة الاتّصالیة، و إن لم یشتَمِل علی أطرافها العدَمیّة الَّتي یکون لها عند الانفصال عَن ذٰلك الوجود الجمعيِّ، و تلك الأطراف العدمیّة لیست داخلةً في الحـقیقة الخطّیّة الَّتي هی طولٌ مطلق، حتّی لو فُرضَ وجودُ خطٍّ غیر مـتناهٍ فکان أوْلی و ألیَق بأن یکونَ خطًّا من هٰذه الخطوط المحدودة، و إنَّما هي داخلةٌ في مهیّات هٰذه المحدودات الناقصة، لا من جهة حقیقتها الخطِّیَّة بل من جَهة ما لحِقَها من النقائص والقصورات، و کذا الحالُ في الحرارة الشدیدة و اشتمالها علَی الحرارات الضعیفة.

فهٰکذا حالُ أصلِ الوجود و قیاسُ إحاطة الوجود الجـمعيِّ الواجبيِّ الَّذي لا أتمَّ منه بالوجودات المقیَّدة المحدودة بحدود یدخُل فیها أعدامٌ و نقایصُ خارجةٌ عن حقیقة الوجود المـطلق داخـلةٌ في الوجود المقیَّد.

مؤلّف می‌گوید: از بیانات فوق، ظاهر می‌شود که: در اصطلاح عرفاء، وجود **مطلق** وجود خارجی غیرمحصور و محدود را مـی‌گویند و وجـود **مـقیّد**، وجـود محدود و محصور را گویند؛ چون وجود نفس و فَلَک و انسان (از این‌رو، وجود واجب متعال را وجود مطلق گویند- چنان‌که فیض مقدّس و وجود منبسط را هم، وجود مطلق گویند- زیرا آن نیز نسبت به هریک از وجودات اشیاء، مطلق است) و می‌گویند: چون وجود حقّ مطلق، مبدأ و فاعل و فیّاض هر وجود مقیّد است، پس

حق تعالیٰ وجود همه‌ی اشیاء است؛ بنحْوِ الجمعیّة و البَساطة؛ نه با حدود عدمیه‌ی آن‌ها؛ هم‌چنان‌که خطّ ده ذراع، بر مقدار خطوطِ یک ذراع و دو ذراع و سه ذراع إلی نُه ذراع ضمن خود مشتمل است، به نحو جمعی (نه با حدود و تعیّن هریک) و نیز حرارت و سواد شدید، تمام درجات حرارت‌ها و سوادهای مادون را ـ که متضمّن‌اند ـ به‌نحو جمعی شامل می‌باشند.

۱۳ ـ در آخر جلد سوم اسفار می‌گوید:

اِعلَم أنَّ القولَ بأنَّ العالَم غیرُ موجود مع الحقِّ في مرتَبة وجوده، قولٌ في محلٍّ لا شُبهة فیه عند العلماء، لٰکِن الثابت بالبرهان و المعتضدُ بالکشف و العِیان أنَّ الحقَّ موجودٌ مع العالم و مع کلِّ جزء من أجزاء العالم و کذا الحالُ في نسبة کلِّ علّة مفیضة بالقیاس إلیٰ معلولها، فالمعلولُ لأجْل نقصه و إمکانه غیرُ موجود معَ العلّة في مرتَبة ذاتها الکمالیّة، و لٰکنَّ العلّةَ موجودةٌ مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غیر مُزایَلةٍ عن وجودها الکماليِّ. و من أمعن في تحقیق هٰذه المسألة أُوتي خیرًا کثیرًا.

و الدّلیل علیٰ ما ذکرنا قوْلُه سبحانه: ﴿وَ هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا کُنْتُمْ﴾ و قوله: ﴿وَ هُوَ الَّذي فِي السَّماءِ إِلٰـهٌ و فِي الْأَرْضِ إِلٰـهٌ﴾ و قوله: ﴿فَأَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ و غیرُ ذٰلك من الآیات القرآنیّة و الأحادیث النبویّة.

فإذا تقرَّر هٰذا نرجِع و نقول: إنّ الحقَّ المنزَّهَ عن الزّمان موجودٌ في کلِّ وقت من الأوقات، لا علیٰ وجه الاختصاص و التّعلیق. و الحقُّ المنزّه عن المکان موجود في کلِّ واحدٍ واحدٍ من الأمکنة، لا علیٰ وجه التّقیید و التّطبیق (کما یقولُه المشبِّهة) و لا علیٰ وجْه المبایَنة و الفِراق (کما یقولُه المنزِّهَةُ من العلماء الّذین لم یبلُغوا في

العلم إلیٰ درجة العرفاء، لیعرفوا أنَّ تنزیهَهُم ضَربٌ من التّشبیه و التّقیید لجعْلهم مبدأ العالِمِ محصورَ الوجود بالتجرُّد عن بعض أنحاء الوجود بالمباینة و المغایرة).

و قد ثبت أنَّ واجب الوجود بالذّات واجبُ الوجود من جمیع الجهات والحیثیّات، و لیست في ذاته المحیطة بالکلِّ جهة إمکانیة، فهو مع کلِّ موجود بکلِّ جهة من غیر تقیّد و لا تکثّر، فهو في کلِّ شيء و لیس في شيء، و في کلّ زمان و لیس في زمان، و في کلّ مکان و لیس في مکان، بل هو کلُّ الأشیاء[1]، و لیس هو الأشیاءَ.

مؤلّف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که: فیلسوف بزرگ صدرالمتألّهین و صاحبان کشف و عیان از عرفاء و محقّقین صوفیّه بر این رفته‌اند که وجود حق را نباید از وجود عالم **تنزیه** نمود که موجب **محدودیّت** وجود او می‌شود و هم‌چنین نباید **تشبیه** فقط نمود؛ یعنی وجود او را محصور در وجودات عالم دانست که آن نیز **تحدید** وجود حقّ است؛ بلکه می‌گویند: در عین تنزیه، باید تشبیه کرد و قائل به مباینت و غیریّت وجود عالم از وجود حق نشد.

فإن قُلتَ بالتَّشبیه کُنْتَ محدِّدا　　و إن قلت بالتَّنزیه کنْت مقیِّدا
وإن قلتَ بالأمرین کنت مسدَّدا　　و کنتَ إماماً في المعارف سیّدا

قول صدرالمتألّهین در عبارات فوق: و لیسَ في شيْء ، یعنی عَلیٰ وجْهِ التقییدِ و الحصْر و هم‌چنین است مراد قول او: و لَیس في زمان، و لیْس في مکانٍ، و لیس هو الأشیاء .

و از کلام او: فالمعلول لأجْل نقصه و إمکانه غیرُ موجودٍ مع العلّة في مرتَبة ذاتها الکمالیّةِ و کلام اخیرش: و لیسَ هو الأشیاءَ نیز، مخالفت صدرالمتألّهین و عرفاء

---

۱. غیرتش غیر در جهان نگذاشت　　لاجَرم، عین جمله اشیا شد!

شامخین را با قول متصوّفه‌ی جَهَله ـ که وجود حق را منحصر در وجود مجالی و مظاهر نموده‌اند ـ می‌توان استفاده نمود؛ چنان‌که صریحاً در (صفحه‌ی ۱۹۶) جلد اوّل اسفار می‌گوید:

إنَّ بعضَ الجَهَلة من المتصوّفين المقلّدين الّذين لم يُحصّلوا طريقَ العلماء العرفاء و لم يَبْلُغوا مقامَ العرفان توهَّموا، لضعف عقولِهم و وهْن عقيدتهم و غلبَة سلطان الوهْم علىٰ نُفوسهم، أن لاتحقُّقَ بالفعل للذّات الأحديّة المنعوتة بألْسنة العرفاء بمقام الأحديّة و غيب الهويّة و غيب الغيوب، مجرّدةً عن المظاهر و المجالي؛ بل المتحقّقُ هو عالم الصّورة و قواها الرُّوحانيّة و الحسّيّة، و الله هو الظاهرُ المجموع لا بدونه، و هو حقيقة الإنسان الكبير و الكتاب المبين الّذي هٰذا الإنسان الصغير أُنموذجٌ و نسخة مختصرة عنه؛ و ذٰلك القول كفرٌ فضيح و زندقة صرفة لايتفوَّه به من له أدنىٰ مرتبةٍ من العلم. و نسبةُ هٰذا الأمر إلى أكابر الصوفيّة و رؤسائهم افتراءٌ محضٌ و إفكٌ عظيم يَتَحاشىٰ عنه أسرارُهم و ضمائرُهم.

سبزواری برای توضیح، در ذیل کلام فوق إنَّ بعضَ الجَهَلة ، در حاشیه می‌گوید:

بالحقيقة هٰذا الَّذي اعترفوا به مقامُ الوحدة في الكثرة، و قد أنكروا مقامَ الكثرة في الوحدة، و هوالمراد بالوجود المجرّد عن المجالي و المظاهر و هو المراد بقول الفحول ـ و منهم المصنِّف (س) ـ: بسيطةُ الحقيقة كلُّ الأشياء، لا مقام الوحدة في الكثرة.

و لو كان الأمر كما توهّموه، لزم أن يُتصوَّرَ ما هو أكملُ من الواجب لأنّ الوجود الجامع بين المقامَيْن (مقامِ الكثرة في الوحدة و مقام الوحدة في الكثرة، و بعبارة أُخرىٰ مقام التفصيل في الإجمال و مقام الإجمال في التَّفصيل، كما هو مصطلحهم؛ و بالجملة مقامُ الخفاء

و مقام الظّهور) أكمل بالضرورة.

فكلُّ مايقول به من الكمال له تعالىٰ هٰذا القائل المتَعَرِّفُ، يقول به ذٰلك العارفُ الفَحل ذوالرّياستيْن الفائز بالحُسنَيَيْن و لا عكسَ... الخ

۱۴ ـ صدرالمتألّهین در صفحه‌ی ۲۰۲ جلد اوّل اسفار می‌گوید:

أُنظر أيُّها السّالِكُ طريقَ الحقِّ ماذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعًا و فرادىٰ ؛ فإن كنت ترىٰ جِهةَ الوحدة فقط فأنت معَ الحقِّ وحْده لارتفاع الكثرةِ اللّازمة عَنِ الخَلق؛ و إن كنتَ ترَى الكثرةَ فقط، فأنت معَ الخلق وحْده؛ و إن كنت ترى الوحدةَ في الكثرة محتجِبةً و الكثرة في الوحدة مستهلكةً، فقد جمعْتَ بين الكمالَيْن و فُزتَ بمقامِ الحُسنَيَين.

مؤلّف می‌گوید: علاوه بر بیانات و عبارات سبزواری و اشعار مولوی و شبستری و بیانات لاهیجی (شارح اشعار شبستری)ـ که گذشت[1]ـ از آن‌چه که بر سبیل نمونه، از کلمات صدرالمتألّهین آوردیم (و نوشته‌های این فیلسوف بزرگ پُر از این مقولات است) به خوبی معلوم و واضح است که ایشان و سایر عرفاء شامخین و اکابر صوفیّه قائل‌اند به این‌که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست؛ جز این‌که همان موجود واحد، در عین وحدت متکثّر است ـ چنان‌که کثرات در عین ذات واحد مستهلک‌اند ـ و از این‌روست که در (صفحه‌ی ۲۶) جلد اوّل اسفار نیز بیاناتی دارد که خلاصه و حاصل آن این است:

۱۵ ـ حيث أنَّ التَّحقيق في الإدراك، هو أنَّ المدرَكَ بالذّات من كلِّ شيْء ليسَ إلّا نحوُ وجود ذٰلك الشَّيْء ـ سواءً كان الإدراك حِسّيًّا

۱. و گذشته از اشعار دیگران ـ که ضمناً آورده‌ایم ـ و آن‌چه از سخنان عرفاء و صوفیّه ـ که در ضمن مطالب نُه‌گانه‌ی سابق، به مناسبت ذکر شد ـ و آن‌چه از عبارات سایر اکابر که عمّا قریبٍ، نقل می‌شود؛ إن شاءَ الله تعالیٰ.

أو خَياليًّا أو عقليًّا، و سواءٌ كان حضوريًّا أو حصوليًّا ـ و التحقيق في الهُويّات الوجوديّة أنّها من مراتب تجلّيات ذاته تعالىٰ و لمعاتِ جَلاله و جَماله، فكلُّ من أدرك شيئًا من الأشياء ـ بأيّ إدراك كـان ـ فـقد أدرك الباريَ و إن غفَل عن هٰذا الإدراك، إلّا الخواصُّ مِن أولياء الله تعالىٰ.

تو دیـده نـداری کـه بـبینی رخ دوست / عـالَم هـمه اوست؛ دیـده‌ای مـی‌باید!

به هرکه مـی‌نگرم، صـورت تـو مـی‌بینم / از این میان، همه در چشم من، تو می‌آیی

تا حق به دو چشـمِ سـر نـبینم، هـر دم / از پـایِ طـلب، نـمی‌نشینم هـر دم

گویند: خدا به چشـمِ سـر، نـتوان دیـد / آن ایشـان‌انـد؛ مـن چـنین‌ام هـردم

و بنابر این توحید، بین وجود خالق و وجود مخلوق و عابد و معبود و رازق و مرزوق و امثال ذٰلک در حقیقت، فرقی نیست؛ جز به اعتبار اطلاق و تق[ی]ید. لذا می‌گویند: التَّوحيدُ إسقاطُ الإضافات.

عاشق خود و معشوق خود و عشق خودم / نـنشسته ز اَغـیار، بـه دامـانم گَـرد

۱۶ ـ قیصری در شرح *فصوص‌الحکم* می‌گوید:

كلُّ ما يُطلق عليه اسمُ الغيْر فهو من حيث الوجود و الحقيقة عينُ الحقِّ، و إن كان مِن حيث التّقيُّد و التّعيُّن مسمًّى بالغير.

۱۷ ـ عبدالرّحمان جامی در *لوایح* (از صفحه‌ی ۴۳) می‌گوید:

موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن، عین وجود حقّ و هستی مطلق است؛ امّا او را مراتب بسیار است (و بعد از ذکر مـراتـبی چـون مرتبه‌ی لاتعیّن و عدم انحصار و اطلاق از هر قـید و اعـتبار و مـراتب تعیّنات آن، می‌گوید:) پس في‌الحقیقه وجود، یکی بیش نیست ـ که در جمیع این مراتب و حقایق مترتّبه در آن، ساری است ـ و وی در این، عین این مراتب و حقایق است؛ چنان‌که این مراتب و حقایق در وی، عین وی بودند؛ حيثُ كانَ و لَمْ يكُن مَعَه شيْءٌ.

هستی که ظهور می‌کند بر همه شیْ — خواهی که بَری به حال وی، با همه پی

رو بر سرِ میْ، حُباب را بین که چه‌سان — میْ ویْ بود اندر وی و وی در میْ میْ

۱۸ ـ ملّا محسن فیض در کلمات مکنونه، در ذیل اشاره به معنی مغایرَةُ وجودِ الأعیان لوجود الحقِّ، می‌گوید:

واجب الوجود ذاتی است که در جمیع احوال باقی و ثابت است ـ و آن نفس وجود مطلق است ـ و ممکن الوجود صُوَر و احوالی که تبدّل می‌یابد و آن، وجودات مقیّده است ـ که عبارت از ماهیّات است ـ و **﴿ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَ أَنَّ ما يَدْعونَ مِن دونِهِ هُوَ الْباطِلُ﴾** *و ایجادِ حق تعالیٰ عالم را، ظهور نور حقیقت مطلقه‌ی اوست به صُوَر مختلفه‌ی متعدّده‌ی او که مشاهده می‌کنی و یناسِب هٰذا ما قیل:* **التصریفُ تحویلُ الأصل الواحدِ إلی أمثلةٍ مختلفةٍ لمَعان مقصودةٍ لاتحصُل إلّا بها.** شعر:

مصدر به مثل، هستی مطلق باشد
عالَم همه اسم و فعلِ مشتق باشد
چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست
پس هرچه در او نظر کنی، حق باشد!

سخن دقیق شد. پای دار تا نلغزی؛ اگر درست فهمیدی، پس زیبا و نغزی!

۱۹ ـ فیاض (ملّا عبدالرّزّاق لاهیجی) در **گوهر مراد**[1] می‌گوید:

صوفیّه بر آن‌اند که صدور معلول از علّت عبارت است از تنزّل علّت به مرتبه‌ی وجود معلول و تطوّر وی به طور معلول. و از این‌جا متفطّن شده‌اند به **وحدت وجود** *و به این‌که وجود حقیقت واحده‌ای است ساری در جمیع موجودات و مَهیّاتِ ممکنات نیست مگر امور اعتباریّات و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند؛ به‌نحوی که اتّحاد و حلول لازم نیاید؛ چه این هر دو فرع اثنْینیّت است و* **لا موْجود إلّا واحدٌ.**

---

۱. در اوّل فصل سوم از باب سوم از مقاله‌ی دوم.

۲۰ـ و باز می‌گوید[1]:

نسبت حقایق موجودات به حقیقت واجبیّت، نسبت مفهومات جنس و فصل باشد ـ که اجزاء تحلیلیّه‌اند ـ به ماهیّت نوعیّه‌ی بسیطه و مؤیّدِ این است آن‌چه از بعض اکابر به نظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات همه‌ی موجودات است؛ نه عینِ وجود هریک از موجودات.

قلم این‌جا رسید و سر بشکست.

مؤلّف گوید: چون می‌توان گفت: در بین مسلمین، همه‌ی تحقیقات و بحث‌ها و گفتارها، حتّی مقداری اصطلاحات، درباره‌ی بیان مشرب وحدت وجود و موجود به صورت نهایی و کاملش، مرهون گفته‌های بزرگ‌ترینِ اقطاب تصوّف، محیی‌الدّین عربی است و هر که بعد از او آمده است، از تحقیقات و اصطلاحات او اخذ و اقتباس و استفاده نموده است، پس بسیار مناسب است که لااقل نمونه‌ی مختصری از کلمات خود او نیز بیاوریم.

۲۱ـ محیی‌الدّین در ***فصوص‌الحکم*** در فصّ ادریسی، برای بیان نسبت خالق و مخلوق، به نسبت واحد و اعداد مَثَل می‌زند؛ چون همان واحد است که ـ در عین حالی‌که آن را عدد نمی‌گویند ـ به تَکرارش، مراتبِ اعداد حاصل می‌شود؛ سپس می‌گوید:

و من عرف ما قرّرناه في الأعداد و أنَّ نفْيَها عيْنُ ثبْتِها (أي نفيُ العدديَّة من الواحد عينُ إثباتها) علِمَ أنّ الحقَّ المنزَّهَ، هو الخلقُ المشبَّه و إن كان قد تميَّزَ الخلقُ من الخالق (أي باعتبار إمكان الخلْق و تعيُّنه) فالأمرُ الخالقُ، المخلوقُ (أي الشَّيْءُ الَّذي هو الخالقُ، هوَ المخلوقُ بعيْنه) و الأمرُ المخلوقُ الخالق.

كلُّ ذٰلك من عينٍ واحدة (أي كلُّ وجود الخلق من الخالق) لابل هو العيْنُ الواحدة و هو العيونُ الكثيرة (أي بل المخلوقُ عينُ

---

۱. در آخر فصل سوم از باب سوم از مقاله‌ی دوم.

الخالق و الخالقُ عينُ المخلوقاتِ الكثيرة) فانْظُرْ ماذا تَرى.

قیصری در شرح می‌گوید:

و اعلَم أنَّ الاِثنين مثلًا، ليس عبارةً إلّا عن ظهور الواحد مرّتَيْن مع الجمع بينهما، و الظّاهرُ فرادی و مجموعًا فيه ليس إلّا الواحد؛ فما به الاِثنان، إثنان. و تغايُر الواحد بذٰلك ليس إلّا أمرٌ متوهَّمٌ لا حقيقَةَ له. كذٰلك شأْن الحقِّ مع الخلق، فإنَّه هو الَّذي يظهَر بصُوَر البسائط ثمّ بِصُوَر المركَّبات، فيَظُنُّ المحجوبُ أنّها مغايِرةٌ بحقايقها، و ما يَعلم أنّها أُمورٌ متَوهَّمة؛ و لا موجودَ إلّا هو.

قیصری در ذیل عبارت محیی‌الدّین: كلُّ ذٰلك من عين واحدةٍ لا بل هو العينُ الواحدةُ، و هو العيونُ الكثيرةُ می‌گوید:

أي كلُّ ذٰلك وجودُ الخلق صادرٌ من الذّاتِ الواحدة الإلٰهيّة؛ ثمّ أضرَبَ عنه لأنَّهُ مُشْعِرٌ بالمغايَرة، فقال: بل ذٰلك الموجودُ الخلقُّ هو عيْنُ تلك العيْنِ الواحدة الظاهرةِ في مراتبَ متعدِّدة، و ذٰلك العينُ الواحدةُ الَّتي هي الوجود المطلق، هي العيونُ الكثيرة باعتبار المظاهر المتكثّرة، كما قال:

سُبحان مَن أظهرَ ناسوتَه   سِرَّ سنا لاهوتِه الثّاقبِ
ثُمَّ بدا في خلقه ظاهرًا   في صورة الآكلِ و الشّارب

قیصری در ذیل عبارت محیی‌الدّین: ـ فانظر ماذا تَرىٰ ـ می‌گوید:

أي أُنْظُر أيُّها السّالكُ طريقَ الحقِّ ماذا تَرىٰ مِنَ الوَحدة و الكثرة جمعًا و فرادًى؛ فإنْ كنتَ ترى الوحدةَ فقط، فأنتَ مع الحقِّ وحدَه لارتفاع الإثنيْنيّة ؛ و إن كنت تَرى الكثرةَ فقط، فأنْتَ مع الخلْق وحدَه؛ و إنْ كنتَ ترَى الوحدة في الكثرة محتَجِبةً و الكثرةفي الوحدة مستهلكة، فقد جمعْتَ بينَ الْكمالين و فُزت بمقام الحُسنَيَين.

۲۲ ـ ایضاً محیی‌الدّین عربی، در فصّ یعقوبی، بعد از این‌که در مسأله‌ی جزاء اعمال، سرّ قدَری آن را بیان می‌کند، به عقیده‌ی خودش، سرّی فوقِ آن سرّ را فاش می‌کند ـ که سرّ وحدت است ـ که حاصل آن این است:

ممکنات از جهت ذات و ماهیّاتشان، به همان اصل و حال عدمی خود باقی‌اند و از جهت وجوداتشان ـ چون در دار تحقّق، جز وجودِ حقّ و تجلّیات او، وجودی نیست ـ همان وجود حقّ است که به صوَر مختلفه‌ی ممکنات هم جلوه‌گری می‌کند. پس معلوم می‌شود که شخص ملتذّ و متألّم از جزاء و حال طاعت و معصیت آنان و حال جزاء ـ که متعقّب حال طاعت و معصیت می‌شود ـ همه‌ی این‌ها کیست و چیست؛ یعنی همه در حقیقت اوست. **لَیْسَ فِي الدّارِ غَیْرُه دَیّارا!**

عین عبارت خود محیی‌الدّین چنین است:

ثُمَّ السِّرُّ الَّذي فوقَ هٰذا في هٰذه المسألة (یعني فوقَ سرّ القدَر في مسألة الجزاء) أنَّ الممکنات علیٰ أصلها منَ العَدم و لیس وجودٌ إلّا وجودُ الحقِّ بصُوَر أحوال ما هي علیه المـمکنات في أنـفُسِها و أعْیُنها (یعني لیس وجودٌ في الخارج إلّا وجودُ الحقِّ ملتبِسًا بِصُوَر أحوال الممکنات) فقد علمْتَ مَن یلتذُّ و من یتألَّم و ما یعقبُ کُـلَّ حالٍ من الأحوال (یعني فقد علمت مَن المُـستلذُّ و مَن المُتألِّمِ و ما الَّذي یعقب کلَّ حالٍ مِنَ الأحوال. کلمةُ "کلّ" منصوبٌ عـلی أنَّـه مفعولٌ، و فاعل "یعقب" ضمیر یرجع إلیٰ "ما"؛ أي کما أنَّ الحقَّ هو الملتذُّ من التَّجلّیات و هو المتألِّمُ بهـا فالأحوال الَّتي یعقّب حالاً بعد حال هي أیضًا تجلّیاته، لاغیره)[1].

۲۳ ـ محیی‌الدّین در فصّ یوسفی می‌گوید:

اِعلَم أنَّ المَقول علیْه سِوی الحقِّ أو مسمَّی العالَم هو بالنِّسبة

---

۱. عبارات بین هِلالین مأخوذ از شرح قیصری است.

إلی الحقِّ کالظِّلّ للشَّخْص، فهو ظلُّ الله.

قیصری در شرح آن می‌گوید:

أي کُلُّ ما یُطْلَقُ علیه اسمُ الغَیْریَّة أو یُقال علیه: إنَّه مُسمَّی العالَم فهو بالنسبة إلَی الحقِّ تعالیٰ کَالظِّلِّ لِلشَّخص، و ذٰلك لأنَّ الظِّلَّ لا وجود له إلّا بالشخص، کذٰلك العالم لاوجود له إلّا بالحقِّ؛ و کما أنَّه تابعٌ له، کذٰلك مسمّی العالَم تابعٌ للحقِّ لازمٌ له، لأنَّه صُوَر أسمائه و مظهر صفاته اللّازمةِ له.

و إنّما قالَ بلفظ التَّشبیه لأنَّه مِن وجهٍ عینُ الحقّ و إنْ کان من وجهٍ آخَرَ غیرُه، و الظّلُّ لا یمکن أن یکون عینَ الشَّخص، و المقصودُ إثبات أنَّ العالم کُلَّهُ خیالٌ.

۲۴ـ محیی‌الدّین در همان فصّ یوسفی، پس از سخنانی و استشهاد به آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلیٰ رَبِّكَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ؟... الآیة﴾ و تأویل آیه بر وِفق مقصود، می‌گوید:

فهو هو لا غیرُه (أي فَوُجودُ الأکوان عینُ هُویَّة الحقِّ لاغیرُها) فکلُّ ما تُدرِکُه فهو وجودُ الحقّ فِي أعیان الممکنات، فمن حیث هویَّة الحقِّ هو وجودُه (أي فَکُلُّ ما تُدرکه من حیث هویّة الحقِّ الظاهرة فیه هو عیْنُ وجودِه) و من حیث اختلافِ الصُّوَر فیه (أي فِي کُلِّ ما تُدرکه) هو أعیان الممکنات.

فکما لایزولُ عنه (أي عن الوجود المنسوب إلی العالم) باختلاف الصُّوَر اسمُ الظِّلّ، کذٰلك لایزولُ عنه باختلاف الصُّوَر اسمُ العالَم أو اسمٌ سِوَی الحقِّ. فمِن حیث أحدیّة کوْنه ظلًّا هو الحقُّ، لأنَّه الواحدُ الأحد؛ و مِن حَیْث کثرَة الصُّوَر هو العالَم (أي فمن حیث أحدیّة الوجود الإضافيِّ و أحدیَّة کونه ظلًّا ظاهراً منه هو الحقُّ لا

غيره، لأنَّ الحقَّ هو الموْصوفُ بِالواحد الأحد لاغيره، و ظلُّ الشَّيء أيضًا (باعتبارٍ) عينُه [و إنْ كان (باعتبارٍ آخرَ) غيرَه]، و من حيث أنّه حاملٌ للصُّوَر المتكثّرة ـ و الحقُّ لاتكثُّر فيه ـ فهو العالم).

فتفطَّنْ و تحقَّقْ ما أوضحتُه لك، و إذا كان الأمر على ما ذكرتُه لك فالعالَم متوهَّمٌ ما له وجودٌ حقيقيٌّ (لأنَّ الوجودَ الحقيقيَّ هو الحقُّ، و الإضافيُّ عايد إليه، فليْس للعالَم وجودٌ مغايرٌ بالحقيقة لوجود الحقِّ فهو أمر متوهَّمٌ وجوده) و هٰذا معنى الخيال أي خُيِّل إليك (لك، نسخة) أنَّه أمرٌ زائد قائمٌ بنفسه خارجٌ عن الحقِّ، و ليس كذٰلك في نفس الأمر.[1]

۲۵ ـ محیی‌الدّین در فصّ هودی، در ضمن اشعاری می‌گوید:

و ما خَلقٌ تـراه العيْـ   نُ إلّا عَـيْنُه حـقٌّ

و قیصری در شرح آن می‌گوید:

أي ليس خلقٌ في الوجود تُشاهده العين، إلّا و عينُه و ذاتُه عين الحقِّ الظاهرُ في تلك الصّورة، فالحقُّ هو المشهود و الخلقُ موْهوم لذٰلك يُسمَّى بِه؛ فإنَّ الخَلْقَ في اللُّغَة: الإفك و التقدير، و قال تعالى: ﴿إنْ هٰذا إلّا ٱخْتِلاقٌ﴾[2]. أي: إفك و تقديرٌ من عندِكُم ما أنزلَ اللّٰهُ تعالى بها مِن سُلطان.

محیی‌الدّین در فصّ شعیبی کلماتی دارد که حاصلش این است: دل (=قلب) متقلّب است و صاحب‌دلان (= عرفا) متقلّب‌اند. [آن‌ها] خدا را حصر در صورت و صفت خاصّی نمی‌کنند؛ بلکه او را به انواع صُوَر و تجلّیات، شهود نموده و معتقدند؛ ولی عقل قید است و عاقلان او را حصر به صورت و صفت خاصّی

---

۱. عبارات بین هلالین مأخوذ از شرح قیصری است.

۲. سوره‌ی ص، در آیه‌ی ۶.

می‌کنند؛ با این‌که حقیقت، ممتنع از حصر است. از این جهت، خداوند متعال در قرآن کریم فرمود: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ و نفرمود: لِمَنْ كانَ لَهُ عَقْل. صاحبان عقل مانند صاحب‌دلان (= عرفاء) صلح کلّی نیستند که همه‌ی معتقدَات، حتّی بت را حق دانند؛ بلکه هر دسته‌ی آنان خدا را به نحو خاصّی معتقدند. لذا با یک‌دیگر منازعه دارند و هر دسته‌ای، دسته‌ی دیگری را تکفیر و لعنت می‌کنند.

۲۶ـ عین عبارات محیی‌الدّین چنین است:

﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَـهُ قَـلْبٌ﴾، لتـقلُّبه في أنـواع الصُّوَر و الصِّفات، و لم يقُل: لمن كان له عقلٌ، فإنَّ العقل قيدٌ فيحصُر الأمر في نعت واحد، و الحقيقة تأْبَى الحصرَ في نفس الأمر؛ فما هـو ذكرى لمن كان له عقلٌ، و هم أصحابُ الاعـتقادات الّـذين يكـفِّرُ بعضُهم بعضًا و يلعَن بعضُهم بعضًا، فما لَهُم مِن ناصِرين...

(تا این‌که می‌گوید:) فالحقُّ عند العارف، هوالمعروف الَّذي لاينكر. (قیصری می‌گوید: فالحقُّ عند العارف هو الَّذي يـظهَر في صُوَر تجلّياتِه و يُعرف فيها و لايُنكر؛ لأنَّـه يـعرف أن لا غـيرَ في الوجود. فصُوَرُ المـوجودات ظـاهرًا و بـاطنًا كـلُّها صـورتُه، فـهُوَ المعروف الّذي لايُنكر عـند العـارف)... (تـا ایـن‌که مـحیی‌الدّیـن می‌گوید:) فمِن نفْسه عرفَ نفْسَه (أي العارفُ مِن نفسه عرفَ نفْسَ الحقّ، لأنَّها من تجلّياته أيضًا) و ليست نفْسُه بِغَيرٍ لهويّة الحقِّ، و لا شيْء من الكوْن ممّا هو كائن أو يكون بغيْرٍ لهويّة الحَقِّ، بل هو عينُ الهويّة. فهو العارف و العالِم و المُقرُّ في هٰذه الصّورة، و هو الَّذي لا عارفٌ و لا عالِمٍ، و هو المنكر في هٰذه الصُّورة الأُخْرىٰ. (قـيصری می‌گوید: أي نفْسُ العارف ليست مغايرةً لهويَّة الحقِّ و لا شيءَ من الموجودات أيضًا مغايرٌ لها، لأنَّ الهويّة الإلٰهيّة هي الَّـتي ظـهَرت في

هٰذه الصُّورِ کُلِّها؛ فهو العارفُ و العالمُ و المقرُّ في صورةِ أهل العلم و العرفان و الإيمان و هو الَّذي لايُعرَف و لايُعلم و يُنکر في صُوَر المحجوبين و الجَهَلة و الكفَرة.)

مؤلّف می‌گوید: پس نتیجه چنین شد که: از نظر عارف و صوفی، همه‌ی معتقدَات در عالَم، حقّ است (چنان‌که در مطلب پنجم، مشروحاً گذشت) بلکه خود عارف و جاهل و مؤمن و کافر نیز حقّ‌اند و البتّه مقتضای وحدت موجود همین است و بس.

۲۷ ـ باز محیی‌الدّین عربی در فصّ هارونی- چنان‌که در مطلب پنجم این کتاب، عین عبارات خودش را آوردیم- در قضیّه‌ی گوساله‌پرستی قوم موسی علیه السلام می‌گوید: موسی اعلم از هارون بود؛ زیراکه عالِم بود که مردم به گوساله‌پرستیِ خود، در حقیقت، که را پرستیده بودند؛ یعنی خدا را پرستیده بودند و عتاب موسی به برادرش هارون، از این جهت بوده است که هارون گوساله‌پرستی را منکَر شمرده و سعه‌ی صدر و وسعت مشرب نداشته است. سپس می‌گوید:

فإنَّ العارفَ مَن يَرى الحقَّ في كلِّ شيء، بَل يراهُ عَيْنَ كُلِّ شيْء.

۲۸ ـ وی در موضع دیگر از همین فصّ هارونی، می‌گوید:

و العارفُ المکمَّل من رأى كلَّ معبود مَجلًى للحقِّ يعبد فيه (قیصری می‌گوید: أي يُعبد الحقُّ في ذٰلك المَجْلى؛ فالحقُّ هو المعبود مطلقًا، سَواءٌ كان في صورة الجمع أو في صُوَر التفاصيل). و لذٰلك (قیصری می‌گوید: أي و لأجل أنَّ الحقّ هو الَّذي ظهر في ذٰلك المَجلى و عُبد) سَمَّوْه كلُّهم إلٰهًا مع اسمه الخاصِّ بالحَجَر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوْكب أو مَلَك أو فلك.

۲۹ ـ محیی‌الدّین در فصّ لقمانی، در معنی و تفسیر ﴿إنَّ اللّهَ لطيفٌ﴾ می‌گوید:

إنَّ الله لطيف، فمِن لطافتة و لُطفه أنَّه في الشَّيء المُسَمَّى بِكذا، المحدودِ بِكذا، عينُ ذٰلك الشَّيء (قال القيصري: أي و مِن غايةِ لطفه صارَ عيْنَ الأشياء المتَباينة المُسمّاةِ بالأسماء المختلفةِ المحدودة بالحدود الخاصّة.) حتّى لايُقالَ فيه إلّا ما يَدلُّ عليه اسمُه بالتَّواطؤ و الاصطلاح (اسمه عطفُ بيانٍ لِ "ما" ؛ أي حتّى لا يقال في الشَّيء المحدود بكذا و لايطلق عليه إلّا ما يدلّ عليه من الاسم الَّذي تواطؤوا و توافقوا عليه و اصطلحوا به.) فيقال: هٰذا سماءٌ و أرض و صخرة و شجرة و حيوان و ملَك و رِزق و طعام، و الحال أنَّ العيْن واحدةٌ مِن كلِّ شيء و فيه (أي و في كُلّ شيء) كما تقول الأشاعرة: إنَّ العالَمَ كلَّه مُتَمَاثلٌ بالجوْهر فهو جوهرٌ واحد، فهو عيْنُ قولنا: العين واحدة؛ ثمّ قالت (أي الأشاعرة): و يختلف بالأعراض؛ و هو قولنا: و يختلف و يتكثّر بالصُّور و النِّسب حتَّى يتميَّزَ... (إلى أن قال:)

فنقول نَحن: إنَّه ليس سوى الحقِّ، و يَظنُّ المتكلِّم (أي الأشعريُّ مثلًا) أنَّ مسمَّى الجوهر ـ و إن كان حقًّا (أي أمرًا ثابتًا) ـ ما هو عيْنَ الحقِّ (أي الله تعالىٰ) الَّذي يُطلِقُه أهل الكشف و التجلّي. فهٰذا حكمة كوْنه لطيفًا (قال القيصري: أي هٰذا السّريان في الأشياء و كوْنُه تعالىٰ عينَها، حكمة كونه تعالىٰ لطيفًا).

۳۰ـ و در **فتوحات مکّیه** می‌گوید:

فسبحانَ من أظهر الأشياء و هو عيْنُها![1]

فَما نظَرت عيني إلىٰ غيْر وجْهه — و لا سمِعَت أُذني خلافَ كَلامِهِ

دکتر ابوالعلا عفیفی استاد فلسفه در جامعه‌ی فاروق در صفحه‌ی ۴۲ و ۴۳ (از جزء اوّل کتاب) تعلیقات بر ***فصوص‌الحکم*** می‌نویسد:

---

۱. نقل از جلد دوم فتوحات، ص ۶۰۴، سطر پنجم از پایین.

هٰکذا اقتضیٰ مذهبُ وحدة الوجود أن یغیِّر ابنُ عربيٍّ مفاهیمَ الاصطلاحات الدینیّة و یستبدلَ بها مفاهیمَ أُخری فلسفیَّةً صوفیّة تتَّفقُ و روحَ مذْهبه؛ فاللّهُ عندَه هو الواحدُ الحقُّ و الوجودُ المطلق الظاهرُ مِن الأزل بصورة کلِّ متعیّن؛ و العالَم ظلُّ الله لا وجود له في ذاته و لٰکنّه مِن حیث عینه و جوهره قدیمٌ قِدم الله نفسه؛ و خلق العالم لیس إحداثًا له من العدم بَل تجلّي الحقّ الدّائمُ في صُوَر الوجود؛ و الرَّحمةُ الإلٰهیَّة منْح الله الوجودَ للموجودات؛ و المعبودُ هو الحقُّ الواحد مهما تعدّدت صور اعتقاداتِ الخلق فیه؛ و الجنّة و النار اسمان لنعیم القُرب من الله و عذاب الاحتجاب عنه؛ و الطاعةُ و المعصیة اسمان لا مدلول لهما إلّا في نظر التکالیف الشرعیّة ... الخ.[۱]

---

۱. پوشیده نیست که از زمان باستان تا امروز، در میان اقوام و ملل مختلف، اشخاص زیادی دارای مشرب وحدت وجود بوده‌اند و ما در ابتدای کتاب، به منظور تحقیق در منشأ پیدایش تصوّف در اسلام، سخنان و اشاراتی از غیرمسلمین چون فلوطین رومی ـ که در ماه‌ی سوم میلادی می‌زیسته ـ نقل نمودیم. در این‌جا هم برای نمونه، کلمات بسیار مختصری از چند نفر دانشمند غیرمسلمان می‌آوریم. وظیفه‌ی شخص بصیر عاقل البتّه رسیدگی و تحقیقِ درستی و نادرستی خود مطلب است؛ چنان‌که ما به‌زودی، وارد بحث و تحقیق خواهیم شد؛ إن شاء الله تعالی.

بَرمانیدُس (Parmenide) ـ که در ماه‌ی پنجم قبل از میلاد مسیح علیه السلام می‌زیسته و شاگرد **کسینوفانوس** و یکی از حکمای بزرگ باستان بوده است ـ می‌گوید:

وجود نه آغاز دارد و نه انجام؛ ازلی و ابدی و یکی است و پیوسته؛ یعنی یک‌پارچه، بدون اجزاء و بدون خلأ؛ بی‌تغییر و ساکن و پایدار و قائم به خود و شخص خردمند جز به وجود واحد ـ که کلّ وجود و وجود کلّ است ـ قائل نتواند شد و آن‌چه غیر از وحدت و سکون به‌نظر آید، گمان و پندار و عاری از حقیقت است.

اِسپینوزا (Spinoza) هلندی ـ که از حکمای درجه‌ی اوّل ماه‌ی هفدهم میلادی به‌شمار

←

برای توضیح همین توحید عرفاء در پاورقی ذیلِ دلیل سوم بر وحدت وجود، امثله‌ای نیز ذکر خواهد شد؛ إن شاء الله تعالیٰ . بدان‌جا رجوع شود.

←

است ـ می‌گوید:

هر چه هست، در خداست و بی او، هیچ‌چیز نمی‌تواند باشد و نمی‌تواند تعقّل شود؛ یعنی هر چه وجود دارد، حالتی است از حالات واجب‌الوجود. پس جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم؛ امّا زنهار این سخن را به این معنی مگیرید که خدا جسم است! من می‌گویم: ذات واجب‌الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقلّ از واجب الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست؛ به این معنی [که] صانعی او را از عدم به‌وجود آورده باشد. پس چون جسم یعنی بُعد را، نه جوهر و ذات مستقل می‌توانیم بدانیم و نه مصنوع، ناچاریم آن را صفتی یا حالتی از واجب‌الوجود بدانیم. (فروغی می‌گوید: اگر گران بیاید که جسم را صفت یا حالت واجب‌الوجود بگویند، به‌خاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آن را **تجلّی** ذات حق می‌خوانند.)

خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم به ذات و لایتغیّر و جاوید و نامحدود و موجودات دیگر، از جسمانی و غیرجسمانی، همه اَعراض و حالات او و قائم به ذات او هستند و به اقتضای ذات او، به‌وجود آمده‌اند و از او جدا نیستند.

هانری بِرگْسُن (Henri Bergson) فرانسوی ـ که از فیلسوفان ماه‌ی نوزدهم و نیمه‌ی اوّل ماه‌ی بیستم میلادی است ـ می‌گوید: معرفتِ اساسی ـ که از عرفان حاصل می‌شود ـ چیست؟ این است که خدا عشق است و عشق خداست. عشق خلّاق است و خالق همانا عشق است. عشق مایه‌ی خلّاقیّت است و خلقت نتیجه‌ی عشق است. خالق (یعنی خدا) عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلوق نتیجه‌ی خالق است، پس معشوق هم، خود اوست. (اقوال گذشته مأخوذ از سیر حکمت در اروپا، نگارش مرحوم فروغی است.)

مؤلّف می‌گوید: باید دانست وحدت وجودی‌ها به یک نظر، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مادّیّین که وجود را منحصر به مادّه و آثار آن دانند و مبدأ و مرجعِ همه‌ی موجودات را یک اصل مادّی دانسته [اند] و همه‌ی موجودات را تعیّنات و تطوّرات همان شیء واحد شمارند و گاه کسانی از اینان، دَم از خداشناسی می‌زنند و مرادشان همان مبدأ مادّی است.

۲. غیرمادّیّین که وجود را در مادّه حصر نمی‌کنند. و اینان، صوفیّه و عرفاء ملل و مذاهب مختلفه می‌باشند.

ادلّه‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود

چنان‌که کراراً اشاره شده، ادلّه‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود در میان مسلمین، **کشف** [و] **برهان** و **قرآن** و **حدیث** است. و ما راجع به این ادلّه در سه مبحث، گفت‌وگو خواهیم نمود:

مبحث اوّل، مُکاشفه

امّا راجع به کشف ـ که مهم‌ترین تکیه‌گاه عرفا و صوفیّه و هدف اصلی سالکین طریقت، برای حصول معرفت است و بدون حصول مکاشفه و شهود، سیر و سلوک را ناقص و بی‌نتیجه می‌دانند ـ مقدّمةً می‌گوییم:

اعتقاد فلاسفه‌ی اشراق و صوفیّه به عالم مثال

فلاسفه‌ی اشراق و صوفیّه متّفقاً می‌گویند: مابین عالَم عقلی ـ که عالم مجرّدات محضه است ـ و عالَم حسّی ـ که عالم مادّیّات محضه است ـ عالمی هست به نام **برزخ** و عالَم **مثال مطلق** و **خیال منفصل** که موجودات آن عالَم مقدار و شکل دارند؛ لیکِن مادّه ندارند. پس مجرّدات محضه مجرّدند از مادّه و مقدار و مادّیّات محضه متلبّس است به مادّه و مقدار و موجودات عالمِ مثال مجرّد است

از مادّه و متلبّس است به مقدار، مانند صُوَر خیالیّه. و هر موجودی از موجودات هر دو عالمِ مجرّدات و مادّیّات را مثالی است در این عالَم متوسّط، قائم بـه ذات خود؛ حتّی برای هر معنی از معانی و برای حرکات و سکنات و اوضاع و هیَئات و طُعوم و روایح و غیر ذٰلک، مثالی در این عالم است.

و صُور خیالیّه را **مثالات مقیَّده** می‌گویند و آن‌ها را نمونه‌ای و ظِلالی از آن عالم و روزنه‌ای بدان‌عالم می‌دانند و می‌گویند: برای هـریک از مـوجودات عـالم مُلک، مثال مقیّدی است؛ مانند: خیال در انسـان (چـه فـلک بـاشد یـا کـوکب یـا عنصر یا معدِن یا نبات یا حـیوان)؛ زیـرا بـرای هـر یک از ایـن‌ها، روح و قـوای روحانیّه است؛ منتها آن‌گونه که در حیوانـات، ظـاهر است، در جَـمادات، ظـاهر نیست؛ ولی فلاسفه‌ی مشّاء منکرِ عالم مثال مطلق‌اند.

خلاصه‌ی سخنان عرفاء و صوفیّه راجع به کشف

و اینک در تـعریف کشـف مـی‌گوییم: کشـف لغـةً رفـع حـجاب است و اصطلاحاً، به تعریف قیصری:

هو الاطّلاعُ علیٰ ماوراءَ الحِجاب منَ المعاني الغیبیَّة و الأُمور الحقیقیّة وجودًا أو شهودًا.[۱]

می‌گویند: کشف یا معنوی است یا صوری. کشف صوری در عالمِ مـثال، حاصل شود از طریق **مشاهده** یا **سَماع** (مثل شنیدن پیغمبرﷺ کلام وحـی را) یـا **ذوق** (مثل این‌که شخص شهودِ طعام کند و چون بخورد، مطّلع بر مـعانی غـیبیّه شود) یا به وسیله‌ی **سایر حواس**.

در ابتدای سلوک، مکاشَفات در خیال سالک و مثال مـقیّد حـاصل گـردد؛

---

۱. برای **مُکاشفه** و **کشف** تعریفات دیگری نیز نموده‌اند که در واقـع، اشـاره‌ای بـه مـقصود و ذکر بعضِ انواع کشف است؛ مانند این‌که: مکاشفه عبارت از **تفرّد روح** است به مطالعه‌ی مـغیَّبات در حال تجرّد او از غواشی بدن یا این‌که: مکاشفه **شهودِ تجلّی صفات** است یا این‌که کشف **ظهورِ مستور** است در قلب... و غیر ذٰلک از تعریفات.

بعد به‌تدریج، به عالمِ مثال مطلق منتقل می‌شود و از آن‌جا، به عقل اوّل (= لوح محفوظ) صعود می‌کند و سپس به حضرت علم الاهی (= مقام واحدیّت) می‌رسد و سالک بر اعیانِ ثابته ـ حیثُ مایَشاءُ الحقُّ سبحانه ـ اطّلاع پیدا می‌نماید و این‌اعلا درجات شهود و مکاشفه است و فوق این مرتبه، شهود ذات مُفْنیةٌ للعِباد است.

اگر سالک در سیر، از خیالِ مقیّد عبور نمود و به مثال مطلق متّصل شد، در جمیع مشاهَدات و مکاشَفاتش مُصیب خواهد بود (به جهت مطابق‌بودن آن‌ها با صُوَر عقلیّه‌ای که در لوح محفوظ است)؛ و امّا اگر مشاهدات و مکاشفاتش در خیال متّصل (= مثال مقیّد) انجام پذیرد، گاه مصیب و گاه مُخطی خواهد بود؛ به جهت این‌که اگر مشاهداتش امر حقیقی باشد، مصیب و الّا بافته و ساخته‌ی تخیّلات فاسده (یا القائات شیطان) است.

و به بیان دیگر، گفته می‌شود: مکاشفه و مشاهده‌ی صُوَر، گاه در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاه در خواب است و هم‌چنان‌که خواب به اَضغاثِ اَحلام و غیر آن منقسم می‌شود، آن‌چه در حال بیداری هم مکاشفه شود، به امور واقعی نفس‌الأمری و به امورخیالی صِرفه و شیطانی ـ که حقیقتی برای آن‌ها نیست ـ منقسم می‌شود و گاه هم شیطان خَلط یَسیری از امور حقیقیّه می‌کند تا رائی را گم‌راه نماید و از این‌جهت است که سالک محتاج به مرشد است تا او را ارشاد نموده و از مهالک نجات بخشد.[۱]

قیصری می‌گوید:

مشاهَدات یا متعلّق به حوادث است، چون: آمدن زیْد از سفَر و دادن هزار دینار به عَمْرو ... این‌ها را رهبانیّت گویند؛ به جهت اطّلاع بر مغیّبات دنیویّه به حَسَب ریاضات و مجاهدات؛ و صاحبان هِمَم عالیّه التفاتی بدین‌قسم از مشاهدات ندارند و در این‌صورت، وقوع آن امر و

---

۱. مدرک مشروح و مفصّل برای مطالب فوق، از جمله فصل ششم و هفتم از مقدّمات شرح قیصری بر **فصوص‌الحکم** محیی‌الدّین است.

*عدم وقوع آن ـ همان قسم که شهود شده است (ولو برسبیل تعبیر) سبب و میزان تمیز مشاهده‌ی خیالیّه صرفه از غیرخیالیّه می‌شود؛ ولی اگر متعلّق به حوادث نبود، میزان عام برای تمیز صواب از خطا، **قرآن** و **حدیث** است.*

لاهیجی شارح گلشن راز (در صفحه‌ی ۲۵۴) بعد از ذکر واقعه و مکاشفه‌ای از خودش ـ که در آن مکاشفه، حتّی همه‌ی عالم را از نور و یک‌رنگ دیده و جمیع ذرّات موجودات را به کیفیّتی و خصوصیّتی، أنا الْحَق‌گویان مشاهده نموده است ـ اقرار می‌کند که:

تصدیق این چنین مکاشَفات ـ بی‌آن‌که به دلیل نصّی مدلّل باشد ـ مشکل است.

صدرالمتألّهین در جلد اوّل ***اسفار*** (صفحه‌ی ۱۹۵) در فصلِ التَّنصیصُ علیٰ عدَمیّة الممکناتِ بحسَب أعیانِ ماهیّاتِها می‌گوید:

و کُتُب العرفاء کالشّیخین العربيّ و تلمیذِه صدرِالدّین القونَويِّ مشحونةٌ بتحقیق عدَمیّة المْکنات، و بِناءِ معتَقَداتِهم و مَذاهبِهم علَی المشاهَدة و العِیان، و قالوا: نحن إذا قابلْنا و طبَّقْنا عقایدَنا علیٰ میزان القرآن و الحدیث، وجدْناها منطبقةً علیٰ ظواهِر مدلولاتِها من غیر تأویل؛ فعلمْنا أنّها الحقُّ بلا شبهةٍ و ریْب.

از آن‌چه صدرالمتألّهین نقل فرموده است از عرفاء [ی]، چون محییِ‌الدّین عربی و صدرالدّین قونَوی، معلوم می‌شود که در حقیقت، آنان می‌گویند که: نفسِ مکاشفات و مشاهدات، به‌تنهایی و بدون انطباق با قرآن و حدیث، موجب علم به حقّانیّت مطلب مشهود نمی‌شود.

مؤلّف می‌گوید: آن‌چه راجع به کشف و مشاهدات گفتیم، خلاصه و حاصل سخنان بزرگان عرفاء و صوفیّه است و با این وضع، پیداست هرگز شخص عاقل بصیر نمی‌تواند به نفس مکاشفه (ولو صدها مکاشفه برای خودش حاصل شود) در معارف الاهی، خاصّه مهمّ‌ترینِ مسائل ـ که توحید است ـ

اعتماد بنماید؛ بلکه باید به آن‌چه در واقع، **میزان** و مرجع و حجّت در کشف حقایق و معارف است ـ که **قرآن** و **حدیث** باشد ـ رجوع نماید.

و امّا راجع به این سخن که ضمناً آورده شد ـ: و از این جهت است که سالک محتاج به **مرشد** است تا او را ارشاد نموده و از مهالک نجات بخشد... (و مرادشان پیر و مرشد طریقتِ تصوّف است در سیر و سلوک) ـ می‌گوییم:

مرشدی که بتواند به حقیقت، ما را به راه خدا و معارف حقیقی و قرب او ارشاد نماید و از مَهالک و انحرافات در این راه، نجات بخشد، پس از ذات اقدس الاهی، آن امر و شخصی است که مسلّماً به عصمة الله، معصوم از خطا بوده و از جانب خدای متعال، قطعاً بر مردم حجّت باشد که آن، یکی: **عقل** است ـ که حجّت باطنی است ـ دیگر: **قرآن کریم** و **پیغمبر اکرم** و **ائمّه‌ی هداة مهدیّین** صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین می‌باشند و بس.

و توضیحاً می‌گوییم: مشخِّص حقّ از باطل در باب معارف الاهی و مرشد و منجی از مهالک، تنها یکی **عقل** است[1] (تا آن‌جا که درک می‌کند و راه دارد).

---

۱. ولیکن اقطاب صوفیّه چنین ارشاد می‌کنند و می‌گویند:

زیْد و عَمر و بَکر و خالد هر چهار — چار باشد؛ نزد ما ایشان یَکی است
عقل اگر گوید خلاف این سخن — حرف او مشنو که ابله‌مردکی است

(دیوان شاه نعمت‌الله، صفحه‌ی ۱۴۷، چاپ علمی)

امّا حقّ متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لايَعْقِلونَ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿إنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لايَعْقِلونَ.﴾

و از پیغمبر اکرم صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم است: «**استرشِدوا العقْل تَرشُدوا و لاتَعْصوهُ فتنْدَموا.**»

و از موسی‌بن‌جعفر علیه‌السّلام است: «**يا هِشام، إنَّ اللهَ** تبارك‌وتعالىٰ **بشَّر أهلَ العقل و الفهْمِ في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذينَ يَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعونَ أحْسَنَهُ. أُولٰئِكَ الَّذينَ هَداهُمُ اللهُ، وَ أُولٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْألْبابِ﴾...**

يا هشام، ثُمَّ بَيَّن أنَّ العقلَ مع العلم، فقال: ﴿وَ تِلْكَ الْأمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ، و ما يَعْقِلُها إلّا الْعالِمونَ.﴾

←

دیگر **قرآن** است (آن‌مقدار که دلالتش محکم) و **حدیث** که صدور و دلالتش معلوم باشد و تا مطلب، منتهی به یکی از این دو حجّت نشود، ما را نسزد (بلکه جایز نبود) که کورکورانه از اَحَدی به نام فیلسوف، عارف، ولیّ، واصل، مرشد و غیر ذٰلک... استرشاد و تقلید و پیروی بنماییم؛ ولو با دهها خواب و صدها امور دیگر از سنخ خواب (که حقّ و باطل و شیطانی و رحمانی غیرممتاز دارد، به نام مکاشفه و واقعه و الهام و واردات و غیرذٰلک) مطلب تأیید گردد.

❀ ❀ ❀

و اینک هم برای نمونه، مقداری از مکاشفات و واقعیّات چند نفر از اهل کشف را می‌آوریم تا برای ناظرین بصیر عبرت شود که عمده تکیه‌گاه رهروان طریقتِ تصوّف و عرفان چه چیز و هدف عالی و آرمان نهایی ارباب سلوک چه امر است و ببینند آیا انصافاً می‌توان گفت که: بر فرض صحّت وجود خیال

←

یا هشامُ، ثمَّ ذمَّ الّذین لایعقِلون، فقال: ﴿و إذا قیلَ لَهُم: اتَّبِعوا ما أنْزَلَ اللهُ، قالوا: بَلْ نَتَّبِعُ ما ألْفَیْنا عَلَیْهِ آباءَنا! أوَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لایَعْقِلونَ شَیْئًا وَ لایَهْتَدون؟﴾ و قالَ تعالیٰ: ﴿إنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذینَ لایَعْقِلونَ﴾ و قالَ: ﴿لَئِنْ سَألْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأرْضَ؟ لَیَقولُنَّ: اللهُ، قُلِ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ؛ بَلْ أکْثَرُهُمْ لایَعْلَمونَ....﴾ إنَّ لِلّٰهِ عَلَی النّاسِ حُجَّتَیْنِ، حُجَّةٌ ظاهرةٌ و حجّةٌ باطِنةٌ، فأمّا الظاهرةُ فالرُّسُلُ و الأنبیاءُ و الأئمّةُ و أمّا الباطِنة فالعقولُ ....

یا هِشام، نُصِبَ الخلقُ لطاعة الله و لا نجاةَ إلّا بِالطاعة، و الطّاعةُ بالعلم، و العلمُ بالتَّعلُّم، و التَّعلُّم بالعقْل یُعْتَقَدُ، و لا علْمَ إلّا مِن عالمٍ ربّانیٍّ، و معرفةُ العالم بالعقل.»

و ایضاً در حدیث است: قالَ ابنُ السّکّیتِ لِلرِّضاعلیه‌السلام: فما الحجَّة عَلَی الخَلق الیَوْمَ؟ فقالَ الرّضاعلیه‌السلام: «العقلُ، تعرِفُ بِه الصّادقَ عَلَی اللهِ فتُصدِّقَه و الکاذبَ علی الله فتکذِّبَه.» فقال ابن السّکّیتِ: هٰذا ـ و الله ـ هو الجوابُ... و سایر مدارک غیرقابل احصاء از قرآن و حدیث، در ارشاد به پیروی از عقل و حجّیّت و مدح آن.

این بود نمونه‌ای از طرز ارشاد اقطاب صوفیّه و ارشاد قرآن و حدیث. و اکنون چه باید کرد و به کدام مکتب باید رفت و از کدام گفته‌ها و ارشادات باید پیروی نمود؟ قضاوت با خوانندگان محترم؛ ولی بدون تأویل و توجیه ناروا در کلمات!

منفصل، این مکاشَفات قوم از مرحله‌ی خیال و مثال مقیّدِ مکاشِف عبور نموده و بـه مـرحـله‌ی بـالاتری رسیده است؟ و آیـا در مـرحـله‌ی خـیال مـقیّد هـم، مشهودات آنان، به احـتمال قـوی، تـجسّم هـمان افکـار و اعـتقادات و تـلقینات شدید و آرمان‌های حالات عادی آنان در سیر و سلوک نمی‌باشد؟

[آیا] افکار عادی روزانه‌ی شخص گاه دخیل در رؤیـای او مـی‌شود؛ ولی فکری را که سالک تمام قوای خود را روی آن متمرکز ساخته دخیل در کشف او نمی‌شود؟!

به علاوه، آیا ارواح شریره‌ی شیطان و جنّ و انس بر تصویر فکر و القـاء صُوَر برای مکاشف، قادر و در آن دخیل نمی‌باشند؟ چنان‌که الهـامات و واردات قلبی ـ که آن‌ها را هم قسمتی از مکاشفات شمرده‌اند ـ حتّی به تصریح خود آنـان مانند قیصری، **رحمانی** و مُلکی و **شیطانی** و جنّی دارد.

حاصل این‌که مکاشفات به‌تنهایی، بـرای شـخص عـاقل بـصیر در ثـبوت امری، آن هم مهم‌ترین مسائل معارف ـ کـه تـوحید است ـ هـرگز مـدرک و دلیـل نخواهد شد و در صورت انضمام با قرآن و حدیث یا دلیل عقلی، از قـبیل ضـمُّ الحَجَر في جَنْب الإنسان است. پس برای کشف و اثبات مقصود، بـاید بـه خـودِ قرآن و حدیث یا به دلیل عقلی صحیح، رجوع نمود.

❀ ❀ ❀

مکاشَفات لاهیجی

لاهیجی در (صفحه‌ی ۵۶ و ۵۷) شرح گلشن راز می‌گوید:

واقعه[1] [ای] از حالات و مکشوفات خاصّه‌ی این فقیر ـ که در اثنای سلوک واقع شده ـ به تمثیل آورده می‌شود تا سبب تشویق طالبان صادق گردد: چون عنایت ازلی و هدایت لم یزلی، این فقیر را به خدمت

---

۱. **واقـعه**: اصـطلاحاً امـور غـیبی است کـه سـالک غـالباً بـین نـوم و یـقَظه ـ در حـالی‌که از محسوسات و احوال دنیا غایب شود ـ شهود می‌کند و آن را **مکاشفه** هم نامند.

*و ملازمت حضرت **امام زمان**، مقتدای اهل ایمان، قطب فُلکِ سیادت و ولایت، محور دوایر ارشاد و هدایت، شمسُ الملّة و الطَّریقة و الحقیقة و الدُّنیا و الدّین، **محمّد النّوربخش** قدّس‌اللهسرّهالعزیز[1] راهنمونی کرد و در سنه‌ی تسع و اربعین و ثمان ماه‌ی هجریّه، به شرف توبه-که در طریق اولیاء الله متعارف است- و تلقین ذکر خفیّ مشروط به شرایط، مشرّف شدم و در ملازمت ایشان، به سلوک و ریاضت توجّه و به احیای لیالی، به امر آن‌حضرت، مشغول می‌بودم و مواظبت به ذکر و فکر می‌نمودم تا به برکت ترک و تجرید و سلوک به ارشاد کامل، آیینه‌ی دلِ این فقیر، به نور الاهی صفایی حاصل کرد.*

۱ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

*یک شبی، بعد از اِحیای اوقات، این فقیر را **غیبت**[2] دست داد. دیدم که: تمامت روی زمین گلزار است و مجموع گل‌ها-که از نازکی و بزرگی، شرح آن نتوان نمود- شکُفته و عالم به حیثّیتی پُرنور و روشن*

---

۱. صوفیّه‌ی مسلمین اکنون دارای احزاب و فرق مختلفی هستند که همه‌ی آنان سلسله‌ی مشایخ خود را به پیغمبر اکرمﷺ منتهی می‌کنند؛ بدین طریق که من‌جمله می‌گویند: کمیْل‌بن‌زیاد نخَعی و حسن بَصْری از امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام و ابراهیم ادهَم از امام زین‌العابدین‌علیه‌السلام و ابویزید بسطامی از امام صادق‌علیه‌السلام(با این‌که شهادت امام صادق‌علیه‌السلام سنه‌ی ۱۴۸ و فوت بسطامی ۲۶۱ بوده است) و معروف کَرخی (به قولی) از امام رضاعلیه‌السلام، علم سلوک و ذکر و فکر (= طریقت) [را] اخذ کرده‌اند و به قولی هم، سلسله‌ی مشایخ معروفِ کرْخی به حسن بصری می‌رسد و هر فرقه‌ای سلسله‌ی مشایخ خود را به کمیل یا ابراهیم ادهم یا بایزید بسطامی و یا به معروف کرخی و امثال آنان و از این اولیاء، به امام‌علیه‌السلام و از امام‌علیه‌السلام به پیغمبرﷺ منتهی می‌نمایند. و هر یک از این سلاسل هم، شعبه‌ها به هم رسانیده‌اند و به نام بزرگی از اولیاء خود مشهور شده‌اند و سلسله‌ی معروف کرخی را-به سبب تعدّد شُعبی که از آن زاییده شده است- **اُمّ السَّلاسل** نام کرده‌اند که از جمله شعبات آن، شعبه‌ای به نام سیّد نوربخش (نوربخشیّه) و شعبه‌ای به نام شاه نعمةالله کرمانی (نعمت اللّهیّه) [و] شعبه‌ای به نام خواجه نقش‌بند (نقش‌بندیّه) و به همین منوال... شعباتی می‌باشند. و **لاهیجی** شارح گلشن راز، از مریدان سیّد **محمّد نوربخش** بوده است.

۲. **غیبت** در اصطلاح صوفیّه، غایب شدن از امور و احوال دنیاست.

است که دیده طاقت [دیدن] آن شعاع ندارد و این فقیر بی‌خود و دیوانه‌ام و در میان چمن‌های گل، می‌دوم و فریاد و نعره‌ی مجنونانه می‌زنم. در اثنای آن حال، روی به آسمان کردم. دیدم که تمامت آسمان مانند آفتاب‌های درخشان، درخشنده است ـ چنان‌چه از بسیاری آفتاب، روی آسمان پوشیده شده است ـ و نور ایشان به‌نوعی در این عالم می‌تابد که وصف آن نمی‌توان کرد. چون چنین دیدم، دیوانگی من زیادتر شد و شیدایی و بی‌خودی غلبه نمودم.

ناگاه دیدم که شخصی نورانی آمد [ه است] و به این فقیر می‌گوید که: می‌خواهی که خدا را ببینی؟ گفتم که: بلی، من ـ چنین که می‌بینی ـ دیوانه‌ی دیدارم و غیر از این، مقصودی ندارم. به من گفت که: باز گرد. دیدم که او در پیش شد و به تعجیل می‌رود. این فقیر نیز در عقب ایشان روانه شدم و هم‌چو ایشان می‌دویدم. ناگاه در اثنای آن‌رفتن، به همان حالت، این فقیر را به خاطر آمد که این در خواب است که می‌بینم و به‌غایت، ترسان و لرزان شدم که مبادا بیدار شوم و هم‌چنان آن شخص به تعجیل می‌رفت و این فقیر در عقب او می‌رفتم.

ناگاه عمارات [ی] پیدا شد، تمام از جواهر نفیسه و در این عمارات درآمدیم و در میان آن عمارات، طاق و ایوان بود از طلا و جواهر و از غایت بزرگی، اطراف آن طاق پیدا نبود.

آن شخص ـ که دلیل بود ـ روی باز پس کرد و گفت: این است. نظر کردم؛ دیدم نور تجلّی الاهی به عظمت هرچه تمام‌تر ظاهر شد؛ چنان‌چه به کمّیّت و کیفیّت، وصف آن نمی‌توان کرد. چون این فقیر را نظر بر او افتاد، همه‌ی اعضاء و جوارح این فقیر، از هم فرو ریخت و فانی مطلق و بی‌شعور شدم و هم در آن واقعه دیدم که باز با خود آمدم و باز نگاه کردم و جمال با کمالش مشاهده نمودم؛ باز فانی محض و محو مطلق شدم؛ آن‌گاه از آن حال به خود آمدم.

و (در صفحه‌ی ۶۵ و ۶۶ و ۶۷) لاهیجی می‌گوید:

بدان‌که ـ چنان‌چه تجلّیِ حق به اسماء و صفات، به سبب ظهور تعّینات و کثرات است، چو حق به تجلّی اسمایی، به صُوَر جمیع اشیاء ظاهر گشته و خود را به رنگ همه نموده است ـ نور تجلّیِ ذات الاهی

*است که موجب رفع تعّینات و اضمحلال کثَرات است و این تجلّی ظهورِ حقّ است به اسم **الماحي** و **القهّار** و **المُعيد** و **المُميت**ـ که از اسماء جلال‌اندـ و جلال مطلق عبارت از قهّاریّت حقّ است مر جمیع اشیاء را به اِفناء، در هنگام تجلّی ذات تا هیچ شیئی نمانَد که مشاهده‌ی جمال مطلق آن‌حضرت کند.*

و أيــــنَ ليَ البــــقاءُ إذا تــــجلّىٰ؟
بـــلىٰ، كَـــوْني يـــعودُ إذا تـــوالىٰ

اگــر ز روی، بـرانـدازد او نِـقاب صـفات
دو کوْن سوخته گـردد، ز تـاب پـرتو ذات
بـه پـیش نـور تـجلّیّ ذات، مـحو شـود
جهان که هست عیان‌گشته از فروغ صفات
دلا، نـقاب بـرافکـن ز روی او و مـترس
مگو که سوخته گـردی، در آتش سُـبُحات

(تا این‌که می‌گوید:)

تجلّی ذاتـ که ظهور به صفت اطلاق استـ مقتضی آن است که کثرات و تعّیناتـ که نقاب وجه وحدت اطلاقی بودـ مرتفع گردد و فانی شود؛ زیرا که سُبُحات جلالش، یعنی انوار عظمت و کبریایی حقّ قاهر است و غیرتش نقش غیر بر صفحه‌ی هستی نمی‌گذارد و در این مقام، نه عقلی می‌ماند و نه عاقل و نه از مستدِل اثر توان یافت و نه از دلیل.

نیاید ذات او هـرگز بـه دیـدار **چو آید، عاشق مسکین نباشد**
اگر مطلق شوی، مطلق ببینی **مـقیّد جـز مـقیّدبین نـباشد**

و هر که به طریق حال و شهود، بدین مشهد نرسیده، به حقیقت این سخن نمی‌رسد که **﴿وَ إذْ لَمْ يَهْتَدوا بِـهِ فَسَـيَقولونَ: هٰـذا إفْكٌ قَـديمٌ﴾**. *مناسب این معنی، واقعه‌ای از حالات خود، ذکرکرده می‌شود تا موجب ازدیاد یقین ارباب صدق گردد:*

در سنه‌ی اثنین و خمسین و ثمان‌ماءه در ایّام اربعینـ که معتکف بودمـ در حالت غیبت، دیدم که :

۲ ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

در هوا می‌روم و بر بالای شهری مُعظم، سَیَران می‌کنم و تمامت آن شهر، پُر از شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالَم چنان منوّر است که شرح آن نمی‌توان کرد. به‌یک‌بار از هوا، روی به جانب آسمان کرده، سیران نمودم و به آسمان اوّل رسیدم و دیدم که من، عین آن آسمان شدم و عجایب و غرائب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آن‌جا به آسمان دوم رفتم و باز عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و هم‌چنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم، عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌نهایت مشاهده می‌شد. آن‌گاه دیدم که در عالم نورانیِ لطیف، سَیَران می‌کنم و حضرت حق به‌صورت نور بی کَمّ و کیف تجلّی نمود و از عظمت و هیبت آن تجلّی، آتش در تمامت موجودات افتاد و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد؛ آن‌گاه آتش در این‌فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم. بعد از آن، دیدم که هم در آن عالم، به خود آمدم و مست و بی‌خود، فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم. (نظم):

ای شاه عالم‌سوز من!وی ماه جان‌افروز من!

ای ساز من! ای سوز من!کیْ بینم‌ات بار دگر؟

باز حضرت عزّت عزَّ شأنُه به صفت نور، تجلّی نمود و هم‌چو اوّل، از هیبت آن تجلّی، آتش در عالم افتاد و تمام بسوخت و این فقیر نیز به کلّی سوختم و محو مطلق گشتم و باز همان‌جا به خود آمدم و هم‌چنان آن بیت می‌خواندم و باز حضرت حق تجلّی می‌نمود و همه‌ی عالم سوخته می‌شد و این فقیر نیز می‌سوختم و نیست می‌شدم.

ذات پاک او مُعرّا از صفات　　هر زمان، کردی تجلّی بی‌جهات

جمله‌ی ذرّات می‌گشتی فنا　　باز، پیدا می‌شدی اندر بقا

آن‌چه برجان و دلم شد منکشف　　فهم ایمان کو که گردد معترف؟

*و بی‌حدّ و نهایت، این چنین احوال دست داد. چون از آن حالت باز آمدم، دیوانگی و بی‌خودی به حیثّیتی استیلا یافت که مسلوب‌العقل شدم و جامه‌چاک و بی‌خود می‌گشتم و چندین روز، آن مستی و بی‌خودی باقی بود تا به حُسنِ ارشاد **امام زمان**، از آن سُکر، به صَحو آمدم.*

و (در صفحه‌ی ۱۵۸ و ۱۵۹) لاهیجی می‌گوید:

سالک از هرچه در قید تعیّن آید، اِعراض نماید و نفی همه کند و علی‌الدّوام متوجّه ذات مطلق باشد تا به کلّی از مراتب اسماء و صفاتـ که سبب ظهور کوْن و مکان گشته‌اندـ معرّا و مبرّا شود و از تعیّنات جسمانی و روحانی درگذرد و در پرتو ذات احدیّت، محو و مُضمَحلّ و فانی گشته، باقی بالله گردد و ببیند که همه‌ی عالم خود [وی] است و همه با وی قائم‌اند و جسمانیّات و روحانیّات بالکلّ مظاهر اویند و او را در هرجا، به نوعی تجلّی و ظهور است و مرتبه‌ی کمال توحید کُمّل این است و بالاتر از این مقام، دیگر نیست و توحید عیانی، عبارت از این است.

گر تو برخیزی ز ما و من، دمی
هر دو عالَم پُر ز خود بینی همی
ایـن تعیّن شد حجاب روی دوست
چون‌که برخیزد تعیّن، جمله اوست
نیست گردد صورت بالا و پَست
حق عیان بینی؛ به نقش هرچه هست!

جهت استقرار معراج معنوی و جذبه و سیْر و طیْر و فناء و بقاء در خاطر صافی ارباب صدق و صفا، (بنا) بر مناسبت مقام، واقعه‌ای از واقعات خاصّه‌ی خود نوشته می‌شود تا معلوم اهل انصاف گردد که حالات خداوندان کمال، بیرون از ادراک فهم و عقل است.

۳ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

دیدم که تمامت عالم را ***نور سیاه*** *فرو گرفتهـ چنان‌چه همه‌ی اشیا به رنگ آن نورندـ و این فقیر مست و شیدا گشته، غرق این نورم و ریسمانی از نور در من بسته‌اند و به‌سرعتی تمام، ما را به جانب بالا می‌کشند که شرح آن به وصف نمی‌آیدـ چنان‌چه به هر یک کشش که می‌نمایند، چندین هزار ساله راه، بالا می‌برندـ تا به آسمان اوّل‌ام رسانیدند و عجایب و غرائب بسیار مشاهده نمودم و از آن‌جا به یک کشش دیگرم، به آسمان دوم بردند. هم‌چنین به یک کشش، ما را از*

آسمانی به آسمانی دیگر می‌بردند و در هر آسمانی، غرائب بی‌غایت دیده می‌شد تا به عرش رسیدم؛ آن‌گاه به یک کشش، از عرش نیز هم گذرانیدند و تعیّن جسمانی من نماند و علم مجرّد شدم؛ آن‌گاه نور تجلّی حق، بی‌کمّ و کیْف و جهت، بر من تابان شد و حضرت حق را بی‌کیْف بدیدم و در آن تجلّی، فانیِ مطلق و بی‌شعور شدم و باز در همان عالم، با خود آمدم و حق دیگرباره تجلّی نمود و باز فانیِ مطلق شدم و بی‌نهایت چنین واقع شد ـ که فانی می‌شدم و باز در آن عالَم، به خود می‌آمدم ـ و حضرت حق تجلّی می‌نمود و فانی می‌شدم.

بعد از آن، بقاء بالله یافته، دیدم که آن نور مطلق منِ‌ام و ساری در همه‌ی عالم منِ‌ام و غیر از من، هیچ نیست و قیّوم و مدبّرِ عالم منِ‌ام و همه به من قائم‌اند و در آن حال، حکمت‌های عجیب و غریب در ایجاد عالَم، بر من منکشف شد؛ مانند: حکمت این‌که چرا عرش ساده است که هیچ کوکب، بر او نیست؟ و چراست که تمامت کواکب ثابته، در فلک هشتم‌اند؟ و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلک دیگر، یک کوکب است؟[1] *و چراست که در عناصِر، ارواح را ظهور نیست؟ و امثال ذٰلک که تعبیر از آن‌ها ـ کما یَنْبَغي ـ نمی‌توان نمود و غیر صاحبِ حال، به ذوقِ ادراک آن نمی‌رسد.*

سایه بودم؛ نـور خـود بـر مـن بـتافت
زان تجلّی، سـایه خـود را نـور یـافت!
گر بـه پـیش تـو، کـنون مـن سـایه‌ام
خـــود نـــداری آگـــهی از پـــایه‌ام؟!

---

۱. مؤلّف می‌گوید: مراد لاهیجی از **عرش**، فلک تاسع است و افلاک ـ با خصوصیّاتی که اشاره می‌کند ـ همان‌افلاکی است که او و مردم زمان او (به تقلید از فرضیّه‌ی هیأت بطلمیوسی) معتقد بوده‌اند و از نظر دانشمندان امروز، آن افلاک در واقع، خیالی بوده است و ما می‌گوییم: علی‌ایّ‌حال، انکشاف اسرار و حکمت‌های آن‌ها برای لاهیجی در این معراج و سیر، خیال اندر خیال بوده است ـ هم‌چنان‌که دیدن او حضرت حق را و فانی شدن او در نور حق، آن‌هم به‌دفعات نامتناهی (!) همه و همه توهّمات و تجسّمات خیالی او، یا به ضمیمه‌ی تصویرات و اِلقاآت ارواح شریره بوده است ـ مانند مکاشَفات و واقعاتی که از او قبلاً ذکر نموده یا بعداً ذکر می‌نماییم.

مـــهرِ تـابان ذرّه مـی‌خوانـی عـجب!
روز روشــــن، وا نــمی‌دانـــی ز شب!
قــطره گــویی بــحر بــی‌انــدازه را
آفــــتابی را هــــمی‌خوانــی سُــها!
شــد مــقیّد، روح تـو در حـبس تَـن
کـیْ تـوانـی کـرد فـهمِ ایـن سـخن؟
گر همی خواهی که یـابی زیـن نشـان
سَــر بـــنهْ بــر خـــاکِ پـای کـاملان
[گر بـه امـر پـیر، رفـتی ایـن طـریق
مست گردی عاقبت تـو، زیـن رحـیق]
گر همی خواهی که بـاشی حـق‌شناس
خـــویش را بشـــناس، نَــز راه قـیاس
بـــل، ز راه کشــــف و تـحقیق و یـقین
عارف خود شو که حـق‌دانـی‌ست ایـن
چون بدانی تـو ـ کَـما هـيَ ـ خـویش را
عـــلم عـــالَم حـاصل آیـد مـر تـو را

۴ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

و (در صفحه‌ی ۲۵۴) لاهیجی می‌گوید:

*(**واقعه:**) شبی بعد از نماز تهجّد و وظیفه‌ی ذکر اوقات، مراقب شدم و در واقعه دیدم که:*

خانَقاهی است به غـایت عـالی و گشـاد[ه] و ایـن فـقیر در آن خانقاه‌ام. به‌یک‌بار، دیدم که از آن خانقاه بیرون آمدم [و] مـی‌بینم کـه تمامت عالم به همین ترتیب که هست، از نور است و همه یک‌رنگ گشته و جمیع ذرّات موجودات، به کیفّیتی و خصوصیّتی أناالحقّ می‌گویند که کما یَنْبَغي، تعبیر از آن کیفیّات نمی‌توانم نمود.

چون این حال مشاهده نمودم، مستی و بی‌خودی و ذوق و شوق عُجب در این فقیر پیدا شد. می‌خواستم که در هوا پرواز نمایم؛ دیدم که چیزی مانند کُنده، در پـای ایـن فـقیر است و مـانع از پـرواز

می‌شود. به اضطراب هرچه تمام‌تر، پای خود را بر زمین می‌زدم تا آن‌که آن کُنده از پای من جدا شد و هم‌چو تیری که از کمان، سخت بجهد، بلکه به صد مرتبه زیاده از آن، این فقیر عروج نمودم و رفتم.

چون به آسمان اوّل رسیدم، دیدم که ماه مُنشق شد و من از میان ماه گذشتم و از آن حال و غیبت، حضور کردم.[1]

عــــاقبت انـــدر مـــیانِ کَش‌مکَش
جـــذبه‌ی عشـقش مـرا بـزبود خَـوش

در دلم، تـــابنده شـــد انـــوار حـــق
گشت جـــانم واقـف اسـرار حـــق

بـــاز دیـــدم از کـــمال عشـــق و ذوق
جـــمله ذرّات جـهان از تـحت و فـوق

از کــــمالِ بـــی‌خودی، مـــنصوروار
هـــر یکـی گـویان: أنـاالْـحقّ آشکـار

کـــرد پـــرواز از قـفس، شـهبازِ جـان
بـــال بـــرهم زد، گـــذشت از آسـمان

چون تصدیق این چنین مکاشفات ـ بی‌آن‌که به دلیل نصّی، مدلّل باشد ـ مشکل است، فرمود (یعنی شبستری) که [متن]:

اگر خـواهـی کـه گـردد بـر تـو آسـان
"و إنْ مِنْ شَـيء" را یک ره فـرو خـوان

یعنی اگر چنان‌چه می‌خواهی بدانی که ذرّات عالم مسبِّح‌اند و تنزیه حقّ از مشـارکت مـی‌نمایند، آیـه‌ی کـریمه‌ی **﴿وَ إنْ مِـنْ شَيْءٍ إلّا یُسَـبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾** *را یک‌بار بخوان تا بدانی که همه در تسبیح‌اند.*

---

۱. **غیْبت** ـ چنان‌که قبلاً گفته شد ـ اصطلاحاً، غـایب‌شدن از امـور و احـوال دنـیاست و امّا **حضور** گاه به رجوع عبد به احوال نفس و دنیا گفته می‌شود (مثلاً فلان حاضر شده است؛ یعنی از حال غیبتِ خود، بازگشته است که این عبارت از حضور نزد خلق است) و گاه به غیبت و غفلت از خـلق و توجّه عبد به حقّ و عدم غفلت از حق، حضور گویند و مقام فناء و شهودِ وحدت را نیز حضور گویند.

و (در صفحه‌ی ۲۷۶ و ۲۷۷) لاهیجی می‌گوید:

متن:

خیال از پیش برخیزد به یک‌بار   نماند غیر حق، در دار دیّار

یعنی به تجلّی ذاتی حق ـ که مقتضی فناء مظاهر است ـ هستی و وجود ممکنات مطلقاً ـ که فی‌الحقیقة خیال و نمودِ بی بودند ـ مرتفع و محو گردد و به یکباره برخیزد و نابود شود و به حکم **﴿کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ * وَ یَبْقیٰ وَجْهُ رَبِّکَ ذُوالْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ﴾**[1] *غیر حق، در دار و سرای وجود، دیّار نماند؛ یعنی هیچ نمانَد و هستی حقیقی بر صِرافت اطلاق، ظهور نماید و تمایز کَثَرات و تعیّنات برطرف شود.*

چون پندار هستی مجازی سالک، بِالکُلّ نیست شد، فرمود که (متن):

تو را قُربی شود آن‌لحظه حاصل   شوی تو، بی‌تویی، با دوست واصل

یعنی چون تعیّن وهْمی خیالی ـ که موهم غیریّت بود ـ بِالْکُلّ برخاست، تو را قرب خاصّ حقیقی، آن‌زمان و آن‌لحظه حاصل شود و معلوم‌گردد که بُعد و دوری که می‌نمود به سبب آن تعیّن وَهمی بوده است و تو بی‌تویی با دوست، واصل شوی؛ چو تویی ـ که موهم دویی بوَد ـ چون نمانَد، تو مِن حَیْث الحقیقة اویی و اطّلاع بر این معنی، معبَّر به وصال است و الّا فِراقِ حقیقی هرگز نبوده است.

ظن بُرده بُدم به خود که: من، من بودم
مَن جمله تو بودم و نمی‌دانستم
نقاب مایی ما، گر برافتد
شود پیدا که ما بی ما، شماییم

۵ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

و از حُسن اتّفاقات، یکی آن است که در ایّام خَلوَت که نیّت اربعین داشتم و کتابت شرح گلشن به همین محل رسیده بود، بعد از اوْراد

---

۱. الرّحمان (۵۵): ۲۷ ـ ۲۸.

صبح و وظیفه‌ی اوقات، مراقب بودم. در مراقبت، مرا غیبت دست داد. در واقعه دیدم که:

شخصی بر در خلوت آمد و بسم‌الله گفت. چون در باز کردم، دیدم که شخصی مهیب نورانی درآمد و مرا در بغل گرفت و به جانب هوا پرواز کرد و مرا بالا می‌بُرد و عالَم تمام، روشن و نورانی بود. ناگاه آن شخص غایب شد و به یک‌بار دیدم که تعیّن و هستی این فقیر و از آنِ جمیع عالم، محو و نیست گشت و مجموع عالم نورِ واحد شد. دیدم که آن نور منِ‌ام و مطلق و مُعرّا از همه‌ی تعیّنات و قیودم و به غیر از من، هیچ دیگر نیست و بعد از آن، از آن حال، باز آمدم.

چون فیض مجدّد بودــ که در محلّ مناسب، از عالم غیب روی نموده بودــ تیمّناً به استشهاد، ذکر کرده شد.

و (در صفحه‌ی ۴۲۰) لاهیجی می‌گوید:

(متن:)

درآشامیده هستی را به یک‌بار   فراغت یافته ز اقرار و انکار

یعنی (عارف کامل) هستیِ عالم را به دفعه‌ی واحده یا به تمام و کلّی، به جهتِ کمال و سِعَت مَشرب و استعداد، در آشامیده و نوشیده است و تعیّن و نقش هستی بر لوح وجود نگذاشته و فَراغت و آسایش از اقرار و انکار دارد؛ زیرا که نه او انکار کسی دارد و نه پروای انکار و اقرار دیگران می‌دارد؛ چه این عمل متفرّع و مترتّب بر اِنّیّت و توهّم و تعدّد و اثنینیّت و غیریّت است و او از این‌همه قیود، مبرّا و مُعرّاست و هستی او از مابین، مرتفع شده قائم به وجود مطلق گشته و از شراب ناب جام اطلاقی، بی‌خود و ناپرواست. [شعر:]

ما مست مدام کوی آن خَمّاریم
عالم همگی، شراب و ما مِیْ‌خواریم
هر لحظه، جهان به جرعه‌ای نوشیدیم
مست ازلا یم؛ تا ابد خُماریم

به جهت آن‌که تا جماعتی که قابلیّت فطری داشته باشند، بدانند

که شهود اهل کمال در مَشاهد احوال- وَرای آن‌چه ارباب عقل درمی‌یابند- حال دیگر است و برتر از آن است که هر کسی را و هر طالبِ سالک را نیز، دسترسی بدان باشد و به فکر عقل پیرامون آن توان گشت، مناسب این محل، واقعه‌ای از واقعات خاصّه‌ی خود- که در ایّام اربعین، به محض موهبت الاهی روی نموده بود- به حکم:

و لستُ مَلومًا أن أبُثَّ مَواهبي   و أمنَحَ أتْباعي جزيلَ عَطيّتي

نوشته می‌شود تا موجب تشویق طالبان و ترغیب راغبان، به طریق سلوک و ریاضت و طلب احوال و کمالات معنوی گردد.

۶ـ مکاشفه‌ی لاهیجی

دیدم که دریای آب روان در میان صحرایی بی‌نهایت نورانی می‌گذرد و این فقیر بر کناره‌ی آن دریا ایستاده‌ام و چیزی می‌طلبم.

دیدم که خلایق بی‌حدّ و شمار، متوجّه جایی‌اند و پیوسته می‌روند و در عِلم من چنان آمد که جایی مجلسی و صحبتی است و این خلایق آن‌جا می‌روند و در اثنای آن، به یک‌بار دیدم که در گُنبدی بزرگ‌ام- چنان‌چه اطراف و جوانب این گنبد، از غایت بزرگی اصلاً پیدا نیست و این گنبد از نور مملوّ و پُر است و به حیثّیتی تلألؤ و تشعشع می‌نماید که چشم خیره می‌گردد و نیک نظر نمی‌توان کرد- و این فقیر در هوای این گُنبد طیران می‌نمایم و چنان مست و بی‌خودم که چشمِ خود به‌قاعده، باز نمی‌توانم کرد و حضرت حق جلّ جلاله، بی‌تعیّن و کَیْف، پیوسته شراب در حلق من می‌ریزد؛ به نوعی که اصلاً هیچ انقطاعی ندارد- به طریق رودخانه که متّصل آید و در دهن شخصی روَد- و من عَلی‌الدَّوام دهن باز کرده و لاینقطع، بی‌جام و کأس، این شراب بی‌رنگ و بو در حلق من می‌ریزند و در عِلم من در آن‌حال، چنان بود که سال‌های بی‌حصر و شمار است که این چنین است.

ناگاه دیدم که تمامت عالم، از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیر[ه]، یک نور واحد، متمثّل به رنگ سیاه شدند و من نیز همین نورم و هیچ تعیّن دیگر، از جسمانی و غیره ندارم و مجرّد علم [ام] و بس و

حضرت حق، بی‌جهت و کَیف، دریاهای شراب هم از این نور، به من می‌دهد. صد هزار دریای شراب از این نور به یک‌بار آشامیدم و در آن‌حال، معلوم من بود که تمامت کُمّل اولیاء که بوده‌اند، همه در این نور غرق‌اند و همه این نورند و به عِلم، سَیَران در آن نور می‌نمودم. ناگاه دیدم که تمامت موجودات عالم، از سِفلیّات و عُلْویّات و مجرّدات و مادّیات، همه شراب شد و من همه را به یک‌جرعه، در کشیدم و فنای سرمدی یافته، فانی مطلق و بی‌شعور شدم.

آن‌گاه دیدم که حقیقت واحده‌ی ساریه در جمیع اشیاء منام و هرچه هست منام و غیر من، هیچ نیست و همه‌ی عالم به من قائم‌اند و قیّومِ همه منام و مرا در جمیع ذرّات موجودات سریان است و همه به ظهورِ من ظاهرند. بعد از آن‌حال واقف شدم و با خود آمدم و چندین روز، در آن سُکر و بی‌خودی بودم.

صد هزاران بحر می‌دیدم که شد در دَم عیان
جمله را یک جرعه کردم؛ بُد هنوزم آرزو
بعد از آن دیدم، دو عالم شد شراب و من ز شوق
خوش به یک دم، در کشیدم جمله را از جام هو
پس در آن مستی، ز هستی فانی مطلق شدم
سِرّ عالم زان فنا، شد کشف بر من، مو به مو
چون بقا دیدم اسیری زان فنای سرمدی
بودم آن یاری که می‌جستم مدام‌اش کو به کو

نور علی‌شاه در کتاب صالحیّه (اشراق ۲۰) گوید:

ظهورِ تغییر و محو و اثبات در عالم مثال است و خیال در انسان، واسطه‌ی جان و تن است که صُوَر در او مصوّر و افعال در او مقدّر است؛ **جهان انسان شد و انسان جهانی.**

خیال انسان کبیر را مثال مطلق گویند و هر موجود را مثالی است که مثال مقیّد نامند و اوسع کل، خیال انسان است که مطابق شود با کلّ و این مثال‌های مقیّده روزنه‌های عالم مثال‌اند و کشف صُوری و سیْر و نمایش در این عالم است.

مکاشفه‌ی فقیری از اهل طریقت

فقیری گوید: در کشتی خیال نشستم و به قوّت ذکر در تن، سیْر نمودم تا از عالم تن گُم گشتم و خیال را در باختم. دیدم بر اسبی انسانْ صورت سوارم و تازیانه‌ای از نور در دست دارم تا به عالم مثال رسیدم. بیابانی دیدم بی‌کران که زمین و آسمان در آن گنجان است. راه به جایی نمی‌بردم. پیری روشنْ ضمیر هادیِ من گشت و مرا بر ترک خود نشانید و پرواز نمود تا به چشمه‌ی آفتاب رسیدم. در نور غرق گشتم. چشمم بینا شد. همه‌جا را دیدم. نظر کردم؛ زمین و آسمان را در زیر پا یافتم. دست دراز کردم و آسمان‌ها را **﴿کَطَیِّ السِّجِلِّ لِلْکُتُبِ﴾** *به دست، درنَوردیدم و به قدم نور، در دریای سوزان نور آفتاب از روی فَراغت بال، تفرّج می‌نمودم. مَرکب غرق شد. مبهوت شدم. چشم به‌هم‌زدن را گُم نمودم.*

نوری دیدم محیط که جان آفتاب از او تاریک گشت. خیره شدم و نظر از آن‌نور نتوانستم گرفت. تمام اشیاء، نور را به نورانیّت، ظلمت را به روشنایی، گذشته را تازه و آینده را نموده، در آن‌جا دیدم. او را دیدم. همه را در او دیدم. خواستم به سجده افتم؛ آن پیر پیشانی مرا بوسید و فرمود: این عرش است؛ نه مقصود و نمایش است؛ نه آفتاب!

ناگاه به پرواز درآمد و به جانب آن نور روان شد. من مُنجذِب به او گشته عروج‌ام دادند. از خود بی‌خبر شدم و بی‌پر، پرواز کردم. مدّتی مستغرِق آن‌نور بودم. چشمم سفید شد. آن‌پیر از ساق خود، سُرمه‌ی سیاه به چشمم کشید. بینا شدم و شربتی به من آشامانید و مرا پیاده روانه فرمود.

سال‌ها راه آمدم تا به جای خود رسیدم. چند مدّتی شیرینی آن شربتِ جانی در مَذاق جسمانی من باقی بود. دیوانه‌وار می‌گشتم و سال‌ها به فِراق آن نورِ آفاق گرفتار بودم تا روزی با عارفی قدم می‌زدم. قدم بر قدم او می‌نهادم؛ از هر قدمی، عالَمی در می‌نوردیدم و از هر گامی، پیام وصالی می‌شنیدم تا وجد[1] *بر من غلبه کرد. به قوّت ذکر،*

---

۱. **وجد** واردی است بر قلب که باطن را از هیأت خود بگرداند، بـه اِحداثِ وصفی غالب، ←

رقصی نمودم. آن پیر را در آن عارف، جلوه‌گر دیدم و آن نور را در جبهه‌ی او به نظر درآوردم. زنده شدم و هویی کشیدم و بر آسمان بلند شدم. پای بر تخته‌ی نهم گذاشتم. دست در آغوشش نمودم. من از میان رفتم. به یک‌باره نیست شدم. او گشتم، او را در خود دیدم. خود رفت. دید رفت.

من و ما و تـو و او هست یک چـیز　　　که در وحدت نباشد هیچ تـمییز[۱]

... الخ

مکاشفات محیی‌الدّین

الشیخُ الأکبر قطبُ العارفین و قُرَّةُ عیونِ المتَصَوّفین و إمامُ أهل الکشْف و الشُّهود و فریدُ أرباب السُّلوك و الرُّموز، مؤسّسُ الفلسفة الصوفیّة و مفتِّحُ أبـواب التّصرّف و التأْویل إلی الکتاب و السُّنّة، الملقَّب بمُحیِی‌الدّین العـربیّ- کـه فـحل فرید عرصه‌ی عرفان و یکّه‌تاز میدان تصوّف است- به حسب دعـاوی خـودش، عمده‌ی تحقیقاتی که دارد در واقع از برکات کشف و شهود می‌باشد و **مـعراج** و مکاشفات زیادی را مدّعی است.

اینک، چند نمونه از عین مکـاشَفات و بـرکات و نـتایج مکـاشفات او یـا مُکاشِف دیگری که مورد تصدیق او قرار گرفته است، بـرای اطّلاع خـوانـندگان

←

چون فرح یا حزن.

و بعضی گویند: عبارت است از چیزی که بدون جهد و تکلّف بر قلب وارد شود.

و بعضی گویند: عبارت از برق‌های درخشنده‌ای است که به سرعت خاموش شود.

و بعضی گویند: زبانه‌ی آتشی است که از شوق، ناشی شده باشد.

و بعضی گویند: حالت طرب است که از شهود حق، برای سالک حاصل می‌شود... و غیرذٰلک از تعابیر و تفاسیر.

۱. راستی، چون خداوند متعال، بشر را به خود واگذارد، تا چه حد در جهالت فـرو مـی‌رود و چگونه با افکار واهیه و تخیّلات و توهّمات پوچ خود، گلاویز و هم‌آغوش گشته و بـدان‌هـا شـیفته و مغرور می‌گردد!

محترم و استبصار اهل بصیرت می‌آوریم. شایسته است که فضلاء و دانشمندان محترم همین نمونه‌ها را ـ که معرّف پایه‌ی تحقیقات و معارف و درجه‌ی کمالات و هدایات محیی‌الدّین است و قُرب و بُعد او را به حقّ متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله از آن‌ها می‌توان به‌دست آورد ـ با دقّت و تأمّل تام، مطالعه نمایند و از روی انصاف و بی‌غرضی، درباره‌ی مقامات معنوی محیی‌الدّین و صحّت و سُقم مکاشفات او و اساساً درباره‌ی اعتبار و عدم اعتبار مکاشفه‌ی عرفاء و صوفیّه قضاوت فرمایند.

۱ـ مکاشفه‌ی محیی‌الدّین

محیی‌الدّین در جزء اوّل کتاب فتوحات مکّیّه (صفحه‌ی ۳) می‌گوید:

و الصَّلاة علیٰ سرّ العالم و نکتتِه و مطلب العالم و بُغیتِه (تا این‌که می‌گوید:) الّذي شاهدتُه عند إنشائي هٰذه الخطبة، في عالَم حقایق المثال في حضرة الجلال، مکاشفةً قلبیّةً في حضرةٍ غیبیّة، و لمّا شاهدتُه صلی الله علیه و آله في ذٰلك العالَم سیّدًا معصومَ المقاصد، محفوظ المَشاهد، منصورًا للنّاس مؤیَّدًا و جمیعُ الرُّسل بیْنَ یدیه مصطفّون، و أُمّتُه ـ الّتي هي خیر أُمّةٍ أُخرِجت للناس ـ علیه مُلتفّونَ، و ملائکةُ التَّسخیر مِن حَوْل عرشِ مقامه حافّونَ، و الملائکة المُولَّدةُ مِنَ الأعمال بین یدیْه صافّون، و الصِّدّیقُ عن یمینه الأنفَسِ، و الفاروق عن یساره الأقدس و الختمُ علیه السلام[1] بین یدیه، قد جيءَ یُخبره بحدیث الأُنثیٰ و عليٌّ علیه السلام یترجم عن الختْم بلسانه و ذوالنّوریْنِ مشتملٌ برداء حیائه مُقبلٌ علیٰ شأنه.

---

۱. مرادش از **ختم** علیه السلام عیسی علیه السلام است که او را ختم الولایة المطلقه (العامّة) می‌داند؛ چنان‌که در (صفحه‌ی ۹ و صفحه‌ی ۴۹) جزء ثانی فتوحات، این مقام را برای عیسیٰ علیه السلام تصریح می‌نماید و در آتیه، ما عین آن‌عبارات را نقل خواهیم کرد؛ إن‌شاءَالله تعالیٰ.

فالتفت السَّـيّدُ الأعـلىٰ و المـوْرد العـذبُ الأحـلىٰ و النُّـورُ الأكشف الأجلىٰ، فرآني وراء الختمِ لاشتراكٍ بيني و بينَهُ في الحكم[۱]، فقال له السّيّدُ: هٰذا عديلُك و ابنُك و خليلك، انصِبْ له منبرَ الطّرفاء بين يديَّ.

ثمَّ أشار إليَّ أن: قُمْ ـ يا محمّد[۲] ـ عليه، فأثْنِ علىٰ من أرسلني و عليَّ، فإنَّ فيك شَعرةً منّي لا صبرَ لها عنّي هي السُّلطانة في ذاتـيَّتِك فلاترجِعْ إليَّ إلّا بكلِّيَّتِك، و لابدّ لها من الرُّجـوع إلَى اللّـقاء فـإنّها ليست منْ عالم الشَّقاء؛ فما كان منّي بعدَ بعْثي شيءٌ في شيء إلّا سعَد و كان ممّن شكَرَ في الملأ الأعلىٰ و حمِد.

فنَصب الختمُ المنبرَ في ذٰلك المشهد الأخطر و على جَبهة المنبر مكتوبٌ بالنّور الأزهر: هٰذا هو المقام المحمّديُّ الأظهر، من رقىٰ فيه فقد ورثه و أرسله الحقُّ في العالم حافظاً لحرمة الشّريعة و بعثه.

و وُهِبتُ في ذٰلك الوقت مواهبَ الحكم حـتّىٰ كأنّي أُوتـيتُ جوامعَ الكلِم فشكرتُ الله عزَّوجلَّ و صعدْتُ أعـلاه و حـصّلت في موضع وقوفه صلّی الله علیه و آله و سلّم و مستواه و بَسَطَ لي عَلَى الدَّرجة الّتي أنا فيها كُمَّ قـميصٍ أبيضَ؛ فوقفت عليه لا أُباشر المـوْضعَ الّـذي بـاشره صلّی الله علیه و آله و سلّم بقدميه تنزيهًا له، و تشريفًا و تَنبيهًا لنا و تـعريفًا أنَّ المـقامَ الَّـذي شاهده مِن ربِّه، لايشاهدُه الورثةُ إلّا مـن وراء ثـوْبه، و لولا ذٰلك

---

۱. دعوی محیی‌الدّین اشتراک در حکم را بین خودش و عیسی علیه السلام و هـم‌چنین نـقل از قـول پیغمبر صلّی الله علیه و آله و سلّم در این مکاشفه در خطاب به عیسیٰ علیه السلام و اشاره به محیی‌الدّین: **هٰذا عديلُك** به جهت آن است که محیی‌الدّین عیسیٰ علیه السلام را **ختم‌الولاية المطلقة** و خود را نیز **ختم‌الولاية المحمّديّة** مـی‌دانسته است (چنان‌که در مواردی از فتوحات و هم‌چنین در فصوص الحِکم، إشارةً و تصریحاً، مدّعی این مقام شده است و بعد از این، بعض آن موارد را در این کتاب نقل خواهیم کرد؛ إن‌شاءَالله تعالیٰ).

۲. محمّد، نام محیی‌الدّین است.

لکشفْنا ما کشَف و عرفْنا ما عرف... (تا این‌که می‌گوید:) فلمّا وقفتُ ذٰلك الموقفَ الأسنىٰ بين يدَيْ مَن كان من ربِّه في ليلة الإسراء قابَ قوْسين أو أدنىٰ قمْتُ مقنعًا خجِلا ثمّ أُيِّدتُ بروح القدس، فافْتتحتُ مرتجلًا:

يـا مُـنزلَ الآيـات و الأنـباء　　أنـــزِلْ عــليَّ مــعالمَ الأسماء
حتّىٰ أكون بحمدِ ذاتك جـامعًا　　لمحـــــامدِ السَّرّاء و الضَّرّاء

ثمَّ أشرتُ إليه صلّیاللهعليهوسلموعظّموكَرَّم فقلت:

و يكون هٰذا السّيّد العـلمُ الَّـذي　　جـــرَّدتَهُ مِـــن ذروة الخـــلفاء
و جـعلْتَه الأصـلَ الكـريم و آدمٌ　　مــا بــينَ طــينةِ خـلقه و المـاء
و نــقَلْته حــتّٰى اســتدارَ زمـانه　　و عــطَفت آخِــرَه عـلى الإبـداء
و أقْــتَه عــبداً ذلــيلًا خـاضعًا　　دهــرًا يُــناجيكم بــغارِ حِــراء
حــتّىٰ أتـاه مـبشّرا مـن عـندِكم　　جـــبريلُ المخــصوصُ بــالإنباء
قال: السَّـلام عـليك! أنت محـمّدٌ　　سرّ العـــباد و خـــاتم النُّـــبآء
يا سيّدي، حـقًّا أقـول؟ فـقال لي:　　صِـدقاً نـطقْتَ فأنت ظـلُّ ردائي
فاحمَدْ و زِدْ في حمـد ربِّكَ جـاهدًا　　فـلَقَدْ وُهِــبْتَ حــقايقَ الأشـياء
و انثر لنا من شأْن ربِّكَ ما انْجَلىٰ　　لفــؤادك المحــفوظ في الظُّــلْماء
مِــن كــلِّ حــقٍّ قــائم بحــقيقة　　يأْتـــيك ممــلوكًا بــغير شَراء

مؤلّف می‌گوید: خوانندگان محترم خوب توجّه فرمایند؛ محیی‌الدّین در این جملات ـ که مکاشفه‌ی خود را نقل نموده است ـ در بیش از ده جمله، چه به لسان خود و چه به لسان پیغمبرﷺ، خود را به حدّ اعلیٰ می‌ستاید؛ بلکه بر هر شخص منصف، از سراپای بیان این مکاشفه هویداست که منظور اصلی در ذکر این مکاشفه، حمد و ثناء الاهی و ثناء رسول اکرمﷺ نبوده است؛ بلکه منظور اصلی از همه‌ی ثناگویی‌ها و تجلیلات از رسول اکرمﷺ تعظیم شخص خود محیی‌الدّین بوده است که: در چنین بارگاه باعظمت سیّد عالم، خاتم انبیاء صاحب آن اوصاف و مقامات کذا و کذا که امّت او و جمیع رسل و دو طبقه از

ملائکه شرف حضور دارند؛ بلکه بالاتر از همه، در حالی که امام زمان و وزیر اوّل رسول اکرم‌ﷺ و اوّلین شخص مقام روحانی و صاحب خلافت باطنی و ظاهری بعد پیغمبرﷺ و صاحب مقام قربت و سرّ و مقام صدّیقیّت، قطب الأولیاء، غوْث عالم مُلک، مُشاهد عالم ملکوت، ابی‌بکر صدّیق در یمین اَنفَس رسول اللهﷺ و وزیر ثانی او و امام زمان و دومین شخصیّت روحانی بعد از رسول اکرمﷺ، صاحب مقام قطبیّت و مقام محدّثیّت از بین اولیاء زمان خود، فاروق عمربن‌خطّاب[1] در یسار اقدس حضرت او قرار گرفته است؛ از جانب چنین شخصیّت عظیمی (= رسول اکرمﷺ) محیی‌الدّین به انواع مختلف مورد تکریم و تعظیم و تصدیق قرار گرفته است تا این‌که بالأخره آن سیّد عالمﷺ، در حال خطاب به او، باز در شأن و مقام او تنصیص و تصریح به چنین کلماتی می‌فرمایند که:

---

۱. عناوین و مقاماتی که برای ابی‌بکر و عمر ذکر نمودیم، تماماً مقاماتی است که خود محیی‌الدّین برای آنان قائل و معتقد بوده است و از همین جهت، در مکاشفه‌ی مذکور، از همه نزدیک‌تر به رسول اکرمﷺ آن دو نفر، از یمین و یسار آن‌حضرت، برای محیی‌الدّین تجلّی نموده‌اند و در موارد مختلفه از فتوحات، این مقامات را برای ایشان تصریح می‌کند که ما بعد از این عبارات، بعض آن موارد را بِعینه می‌آوریم؛ إن شاءالله تعالیٰ و البتّه از برای شخص ثالث، یعنی ذوالنُّوریْن نیز مقام قطبیّت زمان خود و خلافت ظاهری و باطنی رسول اکرمﷺ را معتقد بوده و تصریح بر آن نیز می‌کند؛ هم‌چنان‌که این‌مقام را برای متوکّل هم بعینه قائل بوده است و شاهد بر همه‌ی این‌ها بعد از این خواهد آمد؛ إن‌شاءَالله تعالیٰ.

و به مناسبت، بعض عناوین و القابی که صوفیّه برای مطلق **اقطاب** قائل‌اند، در این جا ذکر می‌کنیم: غوث ـ ولیّ ـ امام ـ هادی ـ مهدی ـ خلیفه‌ی خدا ـ صاحب زمان ـ بالغ ـ کامل ـ مکمَّل ـ عادل ـ یگانه‌ی عصر ـ شیخ ـ مرشد ـ اکسیر اعظم ـ گوگرد احمر ـ تریاق فاروق ـ جام جهان‌نما ـ آیینه‌ی گیتی‌نما ـ سی‌مرغ ـ عَنقا ـ جبرئیل (گویند: چون قطب از عالم حقایق و دقایق، خبر می‌رساند) ـ میکائیل (چون طالبان را از معارف و مکارم رزق می‌بخشد) ـ اسرافیل (چون از عوْد إلی الله آگاه می‌کند) ـ عزرائیل (چون مرید را به مقام فناء في الله می‌رساند)... و غیرذٰلک از عناوین.

فلَقَد وُهِبْتَ حقایقَ الأشیاء !

و انثر لنا من شأْن ربِّكَ ما انْجَلىٰ　　لفـؤادك المحـفوظ في الظَّـلْماء

مِـــن كـلِّ حـقٍّ قـائمٍ بحـقيقة　　يأْتـــيك مـــلوكًا بـــغير شَراء

و (در صفحه‌ی ۳۲۲ جزء اوّل فتوحات) محیی‌الدّین می‌گوید:

الباب الرّابع و الأربعون في معرفة البهاليل و أئمّتهم في البَهْلَلة[1]

(و بعد از ذکر اشعاری در صفحه‌ی ۳۲۳ مـی‌گوید:) يقول الله تعالىٰ: ﴿وَ تَرَى النّاسَ سُكارىٰ وَ ما هُمْ بِسُكارىٰ﴾ ... سقط التَّكليف عن هٰؤلاء إذ لیس لهم عقولٌ يعقِلون بها، و لايفقهون بها، تَراهـم ينظرون إليك و هم لايُبصرون. خُذ العفو، أي القليلَ ممّا يُجري اللهُ على ألْسِنَتِهم مِنَ الحِكم و المَـواعظ، و هٰؤلاء هم الَّـذين يُسـمَّوْن "عقلاءَ المجانين" و يريدون بذٰلك أنَّ جنونَهم ما كان سببَه فسادُ مزاجٍ عنْ أمرٍ كوْنيٍّ مِن غذاء أو جوع أو غيرِ ذٰلك، و إنّما كان عن تجلٍّ إلٰهيٍّ لقُلوبهم، و فجْأةٌ من فجآتِ الحقِّ فَجأتْهم، فذَهبت بعقولهم، فعقولُهم مخبوأة عنده، منعَّمة بشهوده، عاكفةٌ في حضرته، متنزِّهة في جماله، فهم أصحابُ عقولٍ بلا عـقول. و عُـرفوا في الظـاهر بـالمجانين أي المستورين عن تدبير عقولهم؛ فلهٰذا سُمّوا "عُقلاءَ المجانين"...

(تا اين‌كه در صفحه‌ی ۳۲۵ می‌گوید:) ثمَّ لْتعلمْ أنَّ هٰؤلاء البهاليلِ، كبُهلول و سَعدون[2] مِنَ المتقدّمين و أبي‌وهْبٍ الفـاضل و أمثالهم، منهُم المَـسرورُ و منهم المحزون.

---

۱. اینان نزد عرفاء و صوفیّه، صنفی از اولیاءالله هستند که مـوسوم‌انـد بـه **والهـان** و **عـقلاء مجانین**. چون در مطلب هفتم کتاب، به ذکر اوصاف ایشان وعده دادیم، از این جهت، در بالا مقداری از کلمات محیی‌الدّین در توصیف اینان نقل می‌شود تا اینکه به ذکر مکاشفه‌ای هـم از مـحیی‌الدّیـن منتهی گردد.

۲. بهلول بر وزن پُرخون؛ سعدون بر وزن کم‌خون.

و هم في ذٰلك بحسب الوارد الأوّل[1] الّذي ذهب بعقولهم؛

فإن كان واردَ قهرٍ قَبَضهم؛ كيعقوبَ الكورانيِّ، كان بالحصن الأبيض رأيتُه و كان علىٰ هٰذا القدم و كمسعودٍ الحبشيِّ رأيتُه بِدمَشق، ممتزجًا بين القبْض و البسط و الغالبُ عليه البهتُ.

و إن كان واردَ لطفٍ بسَطَهم؛ رأيت من هٰذا الصنف جماعةً كأبي‌الحَجّاج العُكْبَريِّ و أبي‌الحسن عليٍّ السَّلاويِّ[2].

و النّاس لايعرفون ما ذهب بعقولهم شغلَهم ما تجلّٰى لهم عن تدبير نفوسهم، فسخّر الله لهم الخلق، فهم مشتغِلون بمَصالحهم عن طيب نفس، فأشْهىٰ ما إلَى النّاس أنْ يأكلَ واحدٌ من هٰؤلاء عنده أو يقبَل منه ثوبًا تسخيرًا إلٰهيًا؛ فجمع الله لهم بين الرّاحتين، حيْث يأكلون ما يشتهون، و لايحاسَبون و لايُسألون! و جعل لهم القبولَ في قلوب الخلق و المَحبَّة و العطف عليهم واستراحوا من التّكليف و

---

۱. **وارد** [یا] **القاء** آن چیزی است که دفعةً بدون فکر و تأمّل و تعمّد، بر قلب می‌افتد و می‌رسد؛ لفظ باشد یا معنی؛ حق باشد یا باطل؛ راست باشد یا دروغ؛ موجب بسط و سرور شود یا قبض و حزن؛ باعث بر طاعت شود یا معصیت. قیصری می‌گوید: واردات رحمانی است (و مَلَکی) و شیطانی (و جنّی). و می‌گوید: **كُلُّ ما يكونُ سببًا للخَيْر، بحيث يكون مأمونَ الغايلة في العاقبة و لايكون سريعَ الانتقال إلىٰ غيره و يحصل بعدَه توجُّهٌ تامّ إلى الحقّ و لذَّةٌ عظيمة مُرغِّبة في العبادة، فهو مَلكيٌّ أو رحمانيٌّ و بالعكس شيطانيٌّ.**

و بعضی گویند: آن‌چه بر قلب می‌افتد، اگر از علوم و معارف باشد، رحمانی و اگر باعث بر طاعت گردد، مَلَکی و اگر موجب معصیت شود، شیطانی است ـ که وسواس نامیده می‌شود ـ و اگر القای فاسدی باشد ـ که در آن حظّ نفس باشد ـ آن را نفسانی و هاجِس نامند.

الهام همان واردات و القاآت بر قلب است؛ جز این‌که به‌خصوص در مورد القاء معانی صحیح و علوم و معارف و خیرات ـ که منتسَب به خدا و مَلَک گردد ـ استعمال می‌شود. و بعضی هم گفته‌اند: الهام عبارت است از القاء خیر و شرّ و باطن و خفیّ امور در قلب بنده.

۲. العکبريّ با ضمّ عین و سکون کاف و فتح باء ؛ السَّلاوي با فتح سین.

لهم عند الله أجرُ مَن أحسن عملًا في مدَّة أعمارهُم الّتي ذهبَت بغير عمل؛ لأنّه سبحانه هو الّذي أخذهم إليه، فحفظ عليهم نتايج الأعمال الّتي لو لم يَذهب بعُقولهم لعمِلوها من الخير، كمن بات نائمًا على وضوء و في نفسه أنَّه يقوم من اللّيل يصلّي، فيأْخذ اللهُ بروحه، فينام حتّى يُصبحَ، فإنّ الله يكتب له أجر مَن قام ليلهُ، لأنَّه الّذي حبسه عنده في حال نومه.

فالمخاطب بالتّكليف منهم- و هو روحُهم- غائبٌ في شهود الحقّ الّذي أظهر سلطانَه فيهم، فما لهم أُذن واعية تحفظ السَّماع من خارج، و تعقل ما جاء به.

و لقد ذُقت هٰذا المقام و مرّ عليّ وقتٌ أُؤَدّي فيه الصَّلواتِ الخمسَ إماماً بالجماعة، على ما قيل لي بإتمام الرُّكوع و السُّجود و جميع أحوال الصَّلاة من أفعال و أقوال، و أنا في هٰذا كلِّه لا علم لي بذٰلك، لا بالجماعة و لا بالمحلِّ و لا بالحالِّ و لا بشيْء من عالَم الحسّ؛ لشهود غلب عليَّ، غبت فيه عنّي و عن غيري. فأُخبرت أنّي كنت إذا دخل وقت الصّلاة أُقيمُ الصّلاةَ و أُصلّي بالنّاس، فكان حالي كالحركات الواقعة من النّائم و لا علم له بذٰلك؛ فعلمت أنَّ الله حفظ عليَّ وقْتي و لم يُجرِ علىٰ لِساني ذَنبًا و لا عيبًا، كما فعل بالشّبليِّ في ولَهه، لٰكنّه كان الشِّبليُّ يُرَدُّ في أوقات الصّلاة- على ما روي عنه- فلا أدري هل كان يعقل ردَّه، أو كان مثل ما كنت فيه، فإنَّ الرّاوي ما فصّل، فلمّا قيل للجنيد عنه، قال: الحمدُ للهِ الَّذي لم يُجْر علىٰ لسانه ذنْبًا.

۲ـ مکاشفه‌ی محیی‌الدّین

إلّا أنّي كنت في أوقات في حال غيبتي أُشاهد ذاتي في النّور الأعمّ و التّجلّي الأعظم بالعرش العظيم يصلّي بها (أي يصلّي النّور بذاتي) و أنا عُرْيٌ عن الحركة بمَعْزِلٍ عن نفسي و أُشاهدُها بين يديْه (أي أُشاهد ذاتي بين يدي النّور) راكعة و ساجدة و أنا أعلم أنّي ذٰلك الرّاكعُ و السّاجِد، كرؤْية النائم واليد في ناصيتي، و كنت أتعجّب من ذٰلك و أعلم أنّ ذٰلك (أي الرّاكعُ و السّاجد) ليس غيري و لا هو أنا؛ و مِن هناك عرفت المكلِّف و التّكليف و المكلَّف (اسم فاعل و اسم مفعول)[1]. فقد أبنتُ لك حالة المأْخوذين عنهم من الجانبين الإلٰهيّين إبانة ذائق بشهود حاصل ﴿وَ اللهُ يَقولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدي السَّبيلَ.﴾

ایضاً محیی‌الدّین در (صفحه‌ی ۸۹۸) جزء اوّل فتوحات، می‌گوید:

اختلف العلماءُ في وجوب الجمعة و متىٰ تجب، فقا [ل قا]ئلٌ لاتجبُ الجمعة بعرَفة، و قال آخرونَ ممّن قال بهٰذا القول: إنّه يشترط في وجوب الجمعة أن يكون هناك من أهل عرفة أربعون رجلًا. و مِن قائل: إذا كان أميرُ الحاجّ ممّن لايفارق الصّلاة بمِنىٰ و لا بعرَفة، صلّى بهم فيهما الجمعة إذا صادفها، و قال قوم: إذا كان والي مكة يجمع بهم. و الّذي أقول به: أنّه يجمع بهم، سَواءٌ كان مسافرًا أو مقيمًا، و (سواء كانوا) كثيرين أو قليلين ممّا يطلق عليهم في اللّسان اسم جماعة.

---

۱. مؤلّف گوید: مراد عرفانِ **وحدت موجود** است و فشاری که محیی‌الدّین پیوسته بـه مـغز و دل خود برای شهود و تجلّی وحدت می‌داده است، مستبعَد نیست که موجب حصول چنین حـالات و تجسّم اوهام و افکار برای او بشود. به‌علاوه، تعبیر و تفسیری که محیی‌الدّین برای مکـاشفه‌اش نـموده است (که وحدت بین خالق و مخلوق باشد) مانند تفسیر و تأویلی است کـه در بسـیاری مـوارد بـرای آیات و روایات، به رأی و میل خود می‌نموده است.

۳ـ مکاشفه‌ی محیی‌الدّین

واقعةٌ وقعت لنا في ليلة كتابتي هٰذا الوجهَ و هي مناسِبةٌ لهٰذا الباب:

كنت أرىٰ في ما يراه النّائم، شخصًا مِن الملائكة، قد ناولَني قطعة من أرض مترَاصَّةٍ[۱] بالأجزاء ما لها غبار، في عرض شبر، و طول شبر و عمق لانهاية له، فعند وقوعها في يدي وجدتها قوله تعالىٰ: ﴿و حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، لِئَلّا يَكونَ لِلنّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ (إلىٰ قوله) وَ اشْكُروا لي وَ لاتَكْفُرونِ﴾ فكنت أتعجّب، و ما كنت أقدر أُنكر أنّها عينُ هٰذه الآيات و لا أُنكر أنّها قطعة أرض، و قيل لي: هكٰذا أُنزل القرآن، أو أُنزلت علىٰ محمّدﷺ. فكنت أرىٰ رسول‌اللهﷺ و هو يقول لي: هٰكذا أُنزلت عليَّ، فخذها ذوْقًا[۲] و هٰكذا هو الأمر، فهل تقدر على إنكار ما تجده من ذٰلك؟ قلت: لا. فكنت أحارُ في الأمر حتّى قلت لغلبة الحال عليّ في ذٰلك:

مـا ثَمَّ إلّا حيْرةٌ عمّت   كلّي و بعضي و هْي من جملتي

---

۱. مُتراصّة : أي متلاصقة و منضمّةٌ بعضَ الأجزاء ببعض.

۲. در اصطلاح صوفیّه، **ذوق** اوّلین درجه‌ی شهود است و در مرتبه‌ی کامل‌تر **شُرب** گویند و بالاتر از آن، **سیرابی**. بعضی گفته‌اند: ذوق اوائل شُرب است و پایدارتر از **وجد** و روشن‌تر از **برق** است.

از قیصری نقل است: الذوق ما يجدُه العالِم علىٰ سبيل الوِجدان و الكشف، لا البرهان و الكسب.

از سبزواری در شرح مثنوی است: از ثمرات تجلّی و نتایج کشف‌ها، به ذوق و شُرب تعبیر می‌کنند و اوّل ذوق است و بعد از آن، شُرب و بعد از آن سیرابی.

از ابوالقاسم قُشَیْری است: ذوق از شراب تجلّی و نتایج کشوفات و واردات است. اوّل ذوق است؛ بعد شُرب است و بعد سیراب شدن است.

و اللهِ مـــا ثَمّ حـديثٌ سِـوىٰ　　هٰذا الَّذي قد شهدت مُـقلتي[۱]
فما أرىٰ غيري و ما هـو أنـا　　و ذاك مجــــلاه و ذي كـــليتي

فقلت: هٰذا كشفٌ مطابق للجمعة الّتي جاء بها جـبريل إلىٰ رسول الله صلّى الله عليه و آله في صورة مرآة مجلوّة و فيها نكتة، و قـال له: «يـا رسول الله هٰذه الجمعة و هٰذه النكتة الساعةُ الّتي فيها.» و الحـديث مشهور[۲]. فانظر ما أعـجبَ الأُمـورَ الالٰهيّة و تجـلّيَها في القـوالب الحسّيّة! و هٰذا دليلٌ علىٰ ارتباط الأمر بيننا و بينَ الحقِّ.

فـــالكلُّ حـقٌّ و الكـلُّ خـلق　　و كـــلُّ مـــا تـــشهدون حـقٌّ
يَحوي على الأمر مِـن قـريبٍ　　و مـــالَه في اللِّســـان نـــطق
فكــــلُّ شيْء تـــــراه حـــقٌّ　　و كـــلُّه في الوجـــود صـــدق

انتهى إيراد الواقعةِ الجامعة.

مؤلّف می‌گوید: مناسب مقام، رؤیایی ذکر می‌شود:

شبی که می‌خواستم فردای آن، این صـفحه‌ی کـتاب را بـنویسم، یکـی از اساتید بزرگ علوم دینی خود را ـ که فوت کرده است ـ در خواب شهود نمودم که مسأله‌ای را مورد بـحث قـرار داده و از حـقیر هـم بـر سـبیل آزمـایش، پـرسشی فرمودند. من همان حین به‌خاطرم افتاد که این استاد در دوره‌ی سـابق کـه درس

---

۱. المقلة: اي العين.

۲. از کتب شیعه: در مستدرک الوسایل، جلد اوّل، صفحه‌ی ۴۱۶، باب ۳۲:

أبو محمّد جعفرُبن أحمدَ القمّيُّ، في كتاب العروس، عن جابرٍ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال:

«قال النّبيُّ صلّى الله عليه و آله: إنَّ جبرئيل أتاني بمرآةٍ في وسطها كالنكتة السَّوداء، فـقلت له: يـا جـبرئيل، مـا هٰذه؟ قال: هٰذه الجمعةُ. قال: قلت: و ما الجمعة؟ قال: لكم فيها خير كثير. قال: قلت: و ما الخير الكثيرُ؟ قال: تكون لك عيدًا و لأُمَّتك من بعدِك إلىٰ يوْم القيامة. قلت: و ما لنا فيها؟ قال: لكم فيها ساعةٌ لايوافقها عبدٌ مسلم يسأل الله مسألةً فيها ـ و هي له قِسم في الدُّنيا ـ إلّا أعطاها، و إن لم يكن له قسم في الدُّنيا، ذُخرت له في الآخرة أفضلَ منها، و إن تعوَّذ بالله مِن شرّ ما هو عليه مكتوبٌ، صرَف الله عنه ما هو أعظمُ منه.»

می‌فرمودند، در مجلس درس، نخست راجع به درس روزِ گذشته، از شاگردان سؤالاتی می‌نمودند و سپس درس تازه‌ای می‌گفتند و روزی هم اتّفاقاً، همین سؤال را از من نموده‌اند و جوابی داده‌ام. لذا در جواب ایشان گفتم: در خاطر مبارک هست؟ من خودم به خوبی به خاطرم هست که دوره‌ی سابق- که درس می‌فرمودید- هر روز درباره‌ی درس روز گذشته، از شاگردان سؤالاتی می‌نمودید و نیز به خوبی، به یادم هست که روزی همین سؤال را از بنده فرمودید و من چنین جواب دادم که: نه حقیقت شرعیّه داریم و نه حقیقت متشرّعه. و ایشان با لبخند به من نگاه می‌فرمودند و گفته‌ی مرا درباره‌ی روش خود در مباحث دوره‌ی سابق، تکذیب نفرمودند.

از خواب بیدار شدم. فکر کردم؛ دیدم آن صحنه‌ی سؤال استاد و جواب شاگردان با همان کیفیّتی که در خواب، به خوبی و روشنی و بدون هیچ شکّ و ریبی، از درس‌های سابق آن استادِ علوم دینی وِجدان داشتم، راجع به محیط دبستان و دبیرستان فرهنگ جدید بوده- که من در ایّام جوانی، چندی در آن‌جا تحصیل می‌نمودم- ولی مسأله‌ی مورد بحث، از مسائل راجع به درس‌های همین استاد بوده است که در عالم رؤیا به خدمتش مشرّف بودم!

پس دانستم که وجدان و درک بسیار روشنی که در خواب، نسبت به صحنه‌ی سؤال و جواب استاد و شاگردان داشتم از جهت ارتباط و انتساب آن به درس‌های این استاد علوم دینی- که در عالم رؤیا می‌دیدم- غلط بوده است؛ ولی از جهت سابقه‌ی من با آن‌مجالس و بودنم در چنان‌محافل و روبه‌رو شدنم با چنان‌اوضاع سؤال معلّم و جواب شاگردها، صحیح بوده است؛ چنان‌که راجع به این‌که این استاد سابقاً از من چنین سؤالی نموده و من هم در جواب چنین جوابی گفته باشم، به نظرم رسید که مجعول صرف بوده است.

نظر مؤلّف: از نظر دقّت و تأمّل در این قبیل خواب‌ها، به خوبی باید دانست که امر رؤیا و اموری به نام مکاشفه- که هم‌سنخ و هم‌تراز آن است- چه‌قدر مرموز و عجیب می‌باشد و چقدر ممکن است نیروی متصرّفه‌ی آدمی

و یا روح خارج شیطانی افکار و صُوَر گوناگون و محفوظات مختلفه را خَلط و مزْج نماید و به وجدان و درک آدمی بدهد که شخص در حین رؤیا و مکاشفه، ابداً متوجّه و ملتفت به مغایرت و تعدّد و عدم ارتباط آن‌ها نباشد؛ بلکه این امور مختلف را به روشنی مرتبط و متّصل به یک‌دیگر درک بنماید.

و در این رؤیای مذکور، اگر تنها یک مورد، از جایی به جایی وصله زده شده است، ممکن است گاه، نیروی متصرّفه‌ی داخلی و خارجی، موارد زیاد[ی] از معانی و الفاظ و صُوَر و حقایق را در خَلْسه یا رؤیای واحد سر هم نموده و صحنه‌ی عجیبی را به‌وجود آورد که پس از بیداری و برگشتن به حال حضور و عادی، شخص بیدارِ منصف بتواند به اشتباه آن‌ارتباطات، ولو اجمالاً، حکم بکند؛ ولی چه باید کرد با آن‌کس که یگانه هدف و مطلوب و معشوق او ایجاد وحدت بین همه‌ی اشیاء و بین خالق و مخلوق و نفی اغیار و به عبارت دیگر، جعل وحدت شخصیّه‌ی موجود در دار تحقّق است و خود را حتّی به ریاضات شاقّه، سال‌ها کُشته‌ی حصول و وصول چنین‌نتیجه‌ای نموده است؟! که به مقتضای **حبُّ الشَّيء يُعمي و يُصمُّ**، این زدوبندها و این آسمان و ریسمان‌ها و ربط‌های نیروی متصرّفه بین معانی و صُوَر گوناگون و امور مختلفه‌ی خفیّه، در دل و مغز آدمی، بلکه به ضمیمه‌ی ساخته و پرداخته‌های دیگر، مانند سنگ به عمق نامتناهی-که هنگام رؤیا یا هنگام حالی مانند آن (به نام مکاشفه در بیداری یا خَلْسه) حاصل می‌شود و صحنه‌های عجیب و غریبی را به وجود می‌آورد- همه و همه را تفسیر به وحدت واقع و حقیقت می‌نماید و شاهد و دلیل بر آن مطلب می‌گیرد.

حتّی همین رؤیای مؤلّف را ممکن است بگوید که:

آن نیز کاشف است از این‌که بین آن مجامع دبستان و دبیرستانِ سال‌های جوانی رائی و اساتید آن وقت و مجامع و اساتید بعدی، در حقیقت و واقعیّت، هیچ فرقی نبوده است و سپس بگوید: و **هٰذا أيضاً دليلٌ علىٰ ارتباطِ الأمر بيننا و بينَ الحقِّ!** و سرّ امر همین است که یک بُت عیّار و حقیقت واحد، هر لحظه به شکلی

درآید و غیریّت و اثنینیّت به کلّی موهوم است و دنباله‌ی آن، شعری و غزلی ـ که مهم‌ترین مدرک همه‌جایی آنان است ـ راجع به وحدت وجود بخواند که:

من و ما و تــو و او هست یک چــیز　　　　که در وحدت، نباشد هیچ تــمییز!

خوانندگان محترم در کلام محیی‌الدّین ـ که در صفحات ۲۲۵ ـ ۲۲۷ گذشت ـ منصفانه قضاوت فرمایند که خبر واحد راجع به مرآة و جمعه ـ آن هم با چنان اجمال و تشابهی که دارد ـ آیا دلیل و حجّت است بر ارتباط و وحدت بین خالق و مخلوق، یا آن مکاشفه‌ی کذایی وحدت قطعه‌ای از زمین با آیاتی از قرآن کریم؟!

بر هر شخص منصفِ بصیر، به‌خوبی هویداست که هیچ‌یک از این دو، نه به‌تنهایی و نه منضماً، هرگز دلیل و حجّت چنین امری نخواهد شد.

و ناگفته نماند؛ پیمبری را که محیی‌الدّین در این واقعه دیده و مؤیّد اکتشاف او شده است، همان پیمبر مذکور در مکاشفه‌ی صفحات ۲۱۸ تا ۲۲۰ است که ابی‌بکر و عمر از یمین و یسار آن‌حضرت متجلّی بودند و با آن‌همه تجلیل، محیی‌الدّین را به منبر خود بالا نموده و سخنانی به عظمت و بلندی مقام محیی‌الدّین فرمود تا زمینه‌ی مساعد برای دعوی خاتم الولایة المحمّدیّه [بودن] او فراهم شود و نیز همان‌پیمبری است که مانند کتاب فصوص‌الحکم را در عالم رؤیا بدو داده است تا در دسترس مردم گذارد که بدین وسیله، راه هرگونه تأویل و تصرّفات را در قرآن و حدیث برای دیگران نیز باز کند. (چند مورد از تصرّفات و تأویلات او را برای نمونه، در مطلب ششم ذکر کردیم.)

❀ ❀ ❀

محیی‌الدّین (در صفحه‌ی ۶ جزء ثانی فتوحات) می‌گوید:

اِعلَم أنَّ رِجالَ الله في هٰذه الطَّريقة، هم المسمَّوْن بعالم الأنفاس، و هو اسمٌ يعُمُّ جميعَهم، و هو علىٰ طبقاتٍ كثيرة و أحوال مختلفة. (تا این‌که می‌گوید:) **فمنهم** رضي‌الله‌عنهم **الأقطاب و هم**

الجامعون للأحوال، و المقامات بالأصالة أو النّيابة كما ذكرْنا، و قد يتوسَّعون في هٰذا الإطلاق، فيسمُّون قطبًا كلَّ من دار عليه مقامٌ ما من المقامات و انفرد به في زمانه علىٰ أبناء جنسه، و قد يسمَّى رجلُ البلد قطبَ ذٰلك البلد، و شيخُ الجماعة قطبَ تلك الجماعة؛ و لٰكن الأقطاب المصطلَحُ علىٰ أن يكون لهم هٰذا الاسم مطلقًا من غير إضافة، لايكون منهم في الزّمان إلّا واحد و هو الغوث أيضًا و هو من المقرّبين و هو سيّد الجماعة في زمانه، و منهم من يكون ظاهرَ الحكم و يحوزُ الخلافةَ الظّاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي‌بكر و عمر و عثمان و عليٍّ[1] و الحسن و معاوية‌بن‌يزيد و عمربن‌عبدالعزيز و المتوكّل، و منهم من له الخلافة الباطنة خاصّة و لاحكم له في الظّاهر كأحمدَبن‌هارون الرّشيد السَّبْتيِّ (منسوب به سبت به معنى شنبه) و كأبي‌يزيد البسطاميِّ، و أكثر الأقطاب لاحكم لهم في الظّاهر.

و منهم رضي‌الله‌عنهم الأئمّة و لايزيدون في كلِّ زمان على اثنين، لا ثالث لهما؛ الواحد عبدُ الرَّبِّ، و الآخر عبدالملك، و القطب عبدالله قال تعالىٰ: ﴿وَ أَنَّهُ لَمّا قامَ عَبْدُاللهِ﴾ يعني محمَّدًا صلّى‌الله‌عليه [وآله] وسلّم، فلكلّ رجلٌ اسمٌ إلٰهيٌّ يخصُّه به يُدعىٰ عبدالله، و لو كان اسمه ما كان. فالأقطاب كلُّهم عبدالله، و الأئمّة في كلِّ زمان عبدالملك و

---

۱. خوانندگان محترم متوجّه باشند که محیی‌الدّین نه تنها در خلافت ظاهری، خلفای ثلاثه‌ی راشدین را ذی‌حقّ و مقدّم بر علی‌علیه‌السلام می‌دانسته است؛ بلکه مقام خلافت باطنی و قطبیّت را هم- که بالاترین مقام ولایت و درجات معنویّت و معرفت و قُرب به حقّ متعال می‌داند- برای آنان به‌ترتیب قائل بوده تا آن‌که بعد از عثمان، برای علی‌علیه‌السلام آن مقام را قائل شده است.

عبدالرّب[1] و هما اللّذان يُخلِفان القطب إذا مات، و هما للقطب بمنزلة الوزيريْن، الواحدُ منهم مقصور علىٰ مشاهَدة عالم الملكوت و الآخر مع عالَم المـُلك.

تا این‌که (در صفحه‌ی ۸ جزء دوم) می‌گوید:

و منهم رضي‌الله‌عنهم **الحواريّون** و هـو واحـدٌ في كـلّ زمـان لايكون فيه اثنان، فإذا مات ذٰلك الواحد أُقيم غيرُه، و كان في زمان رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم **الزُّبيربن‌العوّام**، هو كان صاحبَ هٰذا المقام مع كثرة أنصار الدّين بالسَّيف. فالحواريُّ مَن جمع في نصرةالدّين بيْنَ السَّيف و الحجّة فأُعطيَ العلمَ و العبارة و الحجّةَ و أُعطيَ السَّيفَ و الشَّجاعة و الإقدامَ و مقاومةَ التّحدّي في إقـامة الحـجّة عـلىٰ صـحّة الدّيـن المشروع، كالمعجزة الَّتي للنَّبيِّ؛ فلايقوم بعد رسـول‌الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم بـدليله الَّذي يقيمه على صدقه فيما ادَّعاه إلّا حواريُّه فهو يرِثُ المـعجزة، و لايقيمها إلّا علىٰ صدق نبيّه صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم هٰذا مقام الحواريِّ.[2]

و منهم رضي‌الله‌عنهم **الرَّجبيّون** و هم أربعون نفْسًا في كلِّ زمان،

---

۱. در (صفحه‌ی ۵۷۱) جزء ثانی فتوحات، ایضاً محیی‌الدّین می‌گوید: **و ما من قـطب إلّا و له اسمٌ يخصُّه زائدٌ على الاسم العامِّ الَّذي له الَّذي هو عبدالله، سواء كان القطب نبيًّا في زمان النُّبوَّة المقطوع بها أو وليًّا في زمان شريعة محمّد** صلّى‌الله‌عليه[وآله]وسلّم **و كـذٰلك الإمـامان لكـلِّ واحـد مـنهما اسم يخـصّه، ينادي به كلّ إمام في وقته هناك، فالإمام الأيسر عبدالملك و الإمام الأيمن عبد ربِّه، و هما للقطب الوزيران. فكان أبوبكر** رضي‌الله‌عنه **عبد الملك و كان عمر** رضي‌الله‌عنه **عبدَ ربِّه في زمان رسول الله** صلّى‌الله‌عـليه‌وسلّم **إلى أن مات** صلّى‌الله عليه‌وسلّم **؛ فسمّيَ أبوبكر عبدَالله و سمّيَ عمر عبدَالملك و سمّي الإمامُ الَّذي ورث مقام عمر، عبدَ ربِّه؛ و لايزال الأمر علىٰ ذٰلك، إلى يوم القيامة.**

۲. مؤلّف می‌گوید: خوانندگان محترم توجّه فرمایند؛ آیا هیچ شخصِ با اطّلاع منصفی با بـودن مانند علی علیه‌السّلام می‌تواند احتمال چنین مقامی را برای زُبیْربن‌عوّام بدهد کـه ایـن اوّلیـن رجـل مکـاشف (یعنی محیی‌الدّین) به طریق قطع و کشف، برای زبیر اطّلاع می‌دهد؟!

لایزیدون و لاینقُصون و هم رجالٌ حالهم القیامُ بعظمة الله، و هـم من الأفراد، و هم أرباب القول الثّقیل من قوله تعالیٰ ﴿إِنّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ و سُمّوا رجبیُّون، لأنَّ حال هٰذا المقام لایکون لهم إلّا في شهر رجب من أوّل استهلال هِلاله إلی انـفصاله، ثمّ یَـفقُدون ذٰلك الحال من أنفُسهم، فلایجدونه إلیٰ دُخول رجب منَ السَّنَة الآتیة.

و قلیلٌ مَن یعرفهم مِن أهل هٰذا الطّریق؛ و هم متفرّقون في البلاد و یعرف بعضهم بعضًا، منهم مَن یکون بالیمن و بالشّام و بِدیار بکر. لقیتُ واحدًا منهم بدُنَیْسیر من دیار بکر، ما رأیت منهم غیره؛ و کنت بالأشواق إلیٰ رؤْیتهم؛ و منهم من یبقیٰ علیه في سائر السَّنة أمرٌ ما ممّا کان یکاشِف به في حاله في رجب، و منهم من لایبقیٰ علیه شيء مِن ذٰلك.

مکاشفه‌ای از بعض اولیاء رجبیّین، به نقل محیی‌الدّین

و کان هٰذا الّذي رأیته، قد أُبقي علیه کشفُ الرّوافض من أهل الشیعة سایرَ السَّنة فکان یراهُم خنازیر! فیأْتي الرَّجل المستور الَّذي لایُعرف منه هٰذا المذهبُ قطُّ، و هو في نفسه مؤْمن به یدین به ربّه، فإذا مرّ علیه یراه في صورة خنزیر، فیستدعیه و یقول له: تُب إلی الله فإنَّك شیعيٌّ رافضيٌّ، فیبقَی الآخَر متعجِّبًا من ذٰلك؛ فإن تاب و صدق في توبته رآه إنسانًا، و إن قال له بلسانه: تُبتُ و هو یُضمر مـذهبه لایزال یراه خنزیرًا، فیقول له: کذبتَ في قولك: تـبتُ، و إذا صـدق یقول له: صدقت، فیعرف ذٰلك الرّجل صدقه في کشفه، فیرجع عن مذهبه ذٰلك الرّافضيُّ!

و لقد جری لهٰذا مثلُ هٰذا مع رجلیْن عاقلَین من أهل العدالة من الشافعیّة، ما عرف منهما قطُّ التَّشیّع و لم یکونا من بیت التَّشیّع

أدّاهما إليه نظرُهما، و كانا متمكّنيْن من عقولهما فلم يُظهرا ذٰلك و أصرّا عليه بينهما و بين الله، فكانا يعتقدانِ السُّوء في أبي‌بكر و عمر و يتغالَون في عليٍّ [عليه السلام]، فلمّا مرّا به و دخلا عليه أمر بإخراجهما من عنده، فإنَّ الله كشف له عن بواطنهما في صورة خنازير و هي العلامة الّتي جعل الله له في أهل هٰذا المذهب، و كانا قد علما من نفوسهما أنّ أحدًا من أهل الأرض ما اطّلع علىٰ حالهما، و كانا شاهديْن عدليْن مشهورين بالسنَّة، فقالا له في ذٰلك، فقال: أراكما خنزيريْن و هي علامةٌ بيْني و بيْن الله في من كان مذهبَه هٰذا. فأضمرا التوبة في نفوسهما، فقال لهما: إنَّكما السّاعةَ قد رجعتما عن ذٰلك المذهب، فإنّي أراكما إنسانيْن، فتعجَّبا من ذٰلك و تابا إلى الله!

و هٰؤلاء الرّجبيّون، أوَّلَ يوم يكون في رجب يجدون كأنّما (صفحه‌ی ۹ جزء ثانی) أطبقت عليهمُ السَّماء فيجِدون مِنَ الثِّقل بحيْث لايقدرون علىٰ أن يَطرِفوا و لايتحرّك فيهم جارحة و يضطجعون فلا يقدرون علىٰ حركةٍ أصلا و لا قيام و لا قعود و لا حركةِ يد و لا رِجل و لا جفْن عين، يبقىٰ ذٰلك عليهم أوَّل يوم، ثمَّ يخفّ في ثاني يوم قليلًا و في ثالث يوم أقلَّ، و تقع لهم الكشوفاتُ و التجلّيات و الاطّلاع علَى المغيَّبات؛ و لايزال مضطجعًا مسجًّى يتكلّم بعد الثّلاث أو اليَوْميْن، و يتكلّم معه و يقال له إلى أن يكمل الشَّهر، فإذا فرغ الشَّهر و دخل شعبان، قام كأنَّما نشط من عقال. فإن كان صاحبَ صناعة أو تجارة اشتغلَ بشُغله و سُلب عنه جميعُ حاله كلّه إلّا من شاء الله أن يبقىٰ عليه من ذٰلك شيءٌ أبقاه الله عليه. هٰذا حالُهم و هو حالٌ غريب مجهولُ السَّبب، و الَّذي اجتمعتُ به منهم كان في شهر رجبٍ و كان في هٰذا الحال.

و منهم رضي‌الله‌عنهم **الختمُ**، و هو واحدٌ لا في كلِّ زمان بل هو واحد في العالم، يختم اللهُ به الولايةَ المحمَّديَّةَ، فلايكونُ في الأوْلياء المحمَّديِّين أكبرَ مِنه[1].

---

۱. مؤلّف می‌گوید: مراد محیی‌الدّین از این **ولیّ** منحصر در فرد در جمیع عالَم-که او را اکبر اولیای محمّدیّین دانسته است و به‌عنوان **ختم** الولایة المحمّدیّة یا **خاتم** الولایة المحمّدیّة معرّفی می‌کند-شخص خودش می‌باشد و در مواضع عدیده از فتوحات (چنان‌که در صفحات آینده، قسمتی از آن‌ها را نقل خواهیم کرد) و نیز در فصّ شیثی از فصوص الحکم، بیاناتی راجع به مقام خاتم‌الأولیاء دارد؛ ولی صاحب مقام مزبور را صریحاً معرّفی ننموده و به کنایه و اشاره یاد می‌کند.

آری، در (صفحه‌ی ۳۱۹) جزء اوّل فتوحات، صریحاً می‌گوید:

أنا ختمُ الولايةِ دونَ شكٍّ   لورثِ الهاشميِّ مع المسيحِ

مرادش از **مع المسیح** فقط در ختم الولایة است؛ زیرا مسیح علیه‌السلام را ختم الولایة المطلقه می‌داند و تنها برای خود ختم الولایة المحمّدیّة قائل است.

و (در صفحه‌ی ۴۱۶) می‌گوید: **فكنتُ بمكّةَ سنةَ تسعٍ و تسعينَ و خمس‌ماءة فرأيتُ فيما يرى النّائمُ، كأنَّ الكعبة مبنيّةً بلَبِن فضّةٍ و ذهب، لبِنةٌ فضّة و لَبنَة ذهبٌ، و قد كملت بالبناء و ما بقي فيها شيء، و أنا أنظر إليها و إلىٰ حُسنها، فالتفتُّ إلى الوجه الَّذي بين الرُّكن اليمانيِّ و الشّاميِّ و هو إلى الرُّكن الشّاميِّ أقرب، فوجدتُ موضع لَبِنتيْن (لبِنة فضة و لَبنة ذهب ينقص) من الحائط في الصَّفَّين: في الصفِّ الأعلىٰ ينقص لبنة ذهب و في الصَّفِّ الَّذي يليه ينقص لبنة فضّة؛ فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين، فكنت أنا عين تينِكَ اللَّبِنتين و كمل الحائط و لم يبق في الكعبة شيء ينقص، و أنا واقف أنظر، و أنا أعلم أ نّي واقفٌ و أعلم أنّي تلك اللبنتين لا أشُكُّ في ذٰلك و أ نَّهما عينُ ذاتي لاغيري.**

فاستيقظْت فحمَدتُ الله تعالىٰ و شكرته و قلت متأوِّلًا: إنّي في الاتِّباع من صنفي كرسول الله صلّى‌الله‌عليه[وآله]وسلّم **في الأنبياء** (علیهم‌السلام) **و عسى أن أكون ممَّن ختم الله الولايةَ بي، و ما ذٰلك على الله بعزيز!**

و ذكرتُ حديثَ النَّبيِّ صلی‌الله‌علیه‌وآله **في ضربه المثل بالحائط، و أ نَّه كان تلك اللَّبنة. فقصصْتُ رؤْياي علىٰ بعض علماء هٰذا الشّأْن بمكّة من أهل تَوْزَر، فأخبرني في تأْويلها بما وقع لي، و ما سمَّيت له الرّائيَ من هو.**

مرادش از **حدیث النّبیّ** حدیثی است که در صحاح عامّه ضبط است. در صحیح مسلم، از جابربن‌عبدالله نقل می‌کند که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «**مَثَلي و مَثلُ الأنبياء كمَثَل رجلٍ بنىٰ دارًا فأكملها و** ←

ثم ختمٌ آخرُ یختم الله به الولایةَ العامَّة من آدمَ إلیٰ آخرِ وليٍّ و هو عیسی علیه‌السلام هو ختم الأولیاء کما کان ختم دورة الملك؛ فلَه یومَ القیامة حشران یُحشر في أُمّة محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله و یحشر رسولًا مع الرُّسل علیهم‌السلام ... (تا این‌که در صفحه‌ی ۲۱ جزء دوم فتوحات می‌گوید:)

و منهم رضي‌الله‌عنهم: المحدَّثون و عمربن‌الخطّاب رضي‌الله‌عنه منهم، و کان في زماننا منهم أبوالعبّاسِ الخشّابُ ... و هم صنفانِ: صنفٌ یحدّثه الحقُّ من خلْف حجابٍ الحدیثَ. قال تعالیٰ: ﴿وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أنْ یُکَلِّمَهُ اللهُ إلّا وَحیًا أوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ﴾ و هٰذا الصّنف علیٰ

←

أحسنها إلّا موْضعَ لَبِنةٍ فجعل النّاسُ یدخلونها و یتعجّبون منها و یقولون: لولا موضع اللبِنة!» [آن‌گاه می‌گوید:] قال رسول الله صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم: «فأنا موْضعُ اللبنة، جئْتُ فختمتُ الأنبیاء.»

و در فصّ شیثی از فصوص الحکم می‌گوید: و لمّا مثَّل النّبيُّ صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم النُّبوَّة بالحائط منَ اللَّبِن و قد کمل سِویٰ موضع لبنة، فکان صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم تلك اللبنة غیر أنّه صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم لایراها إلّا ـ کما قال ـ لبنةً واحدة، و أمّا خاتم الأولیاء فلابدّ له من هٰذه الرّؤیا فیریٰ ما مثَّله به رسول‌الله صلّی‌الله‌علیه‌و[وآله]سلّم و یریٰ في الحائط موضع لبِنتین و اللبنتان من ذهب و فضّة، فیریٰ اللبِنتین اللتین تنقُّص الحائط عنهما و یکمل بهما لبنةُ ذهب و لبنة فضّة، فلابدّ أن یریٰ نفسَه تنطبع في موضع تینك اللبنتین، فیکون خاتمُ الأولیاء تینك اللبنتین فیکمل الحائط.

و السبب الموجبُ لکونه رآها لبنتیْن أنّه تابعٌ لشرع خاتم الرّسل في الظاهر و هو (أي کونه تابعًا) موضع اللبنة الفضِّیة و هو ظاهره و ما یتبعه فیه من الأحکام (أي موضع اللبنة الفضیة صورة متابعَةِ خاتم الأولیاء لخاتم الرُّسل و صورة ما یتبعه فیه من أحکام الشَّرع) کما هو آخذ عن الله في السِّرِّ ما هو بالصّورة الظّاهرة متّبع فیه (أي خاتم الأولیاء تابعٌ للشّرع ظاهرًا کما أنّه آخذٌ عن الله باطنًا لما هو متَّبع فیه بالصّورة الظاهرة) لأنّه یَریٰ الأمر علی ما هو علیه، فلابدّ أن یراه هٰکذا (أي لأنَّه مطّلع علی ما في العلم من الأحکام الإلٰهیّة و مشاهدٌ له و لابدّ أن یراه و یشاهده و إلّا لم یکن خاتمًا) و هو موضع اللَّبنة الذهبیّة في الباطن؛ فإنَّه یأْخذ من المعدِن الَّذي یأْخذ منه الملَك الَّذي یوحي به إلی الرَّسول. فإن فهِمت ما أشرتُ إلیه فقد حصل لك العلمُ النّافع.

تفسیرهای بین هلالین از شرح قیصری مأخوذ است.

طبقاتٍ كثيرةٍ، و الصّنفُ الآخَر تحدِّثُهم الأرواحُ الملكيّة في قلوبهم و أحيانا علىٰ آذانهم، و قد يُكتب لهم و هم كلُّهم أهلُ حديث... (تا این‌که در صفحه‌ی ۲۴ می‌گوید:)

و من الأولياء أيضًا: الصّديقون رضي‌الله‌عن‌الجميع تـولّاهم الله بالصِّدّيقيَّة، قال تعالىٰ في الّذين آمنوا بالله و رسوله: ﴿[...] أُولٰئِكَ هُمُ الصِّدّيقونَ﴾... فليس بين النُّبوَّة الّتي هي نبوَّةُ التّشريع و الصّـديقيَّةِ مقامٌ و لا منزلة، فمن تخطَّى رقابَ الصّدّيقين وقع في النّبوّة الرّساليّة، و مَن ادَّعى نبوَّة التَّشريع بعد محمّد صلى الله عليه و آله فقد كذِب، بل كذّب و كفر بما جاء به الصّادقُ رسول الله صلى الله عليه و آله غير أنَّ ثَمَّ مقامُ القـربة، و هـي النُّبوّةُ العامّة لا نبوّة التَّشريع فيُثبتها نبيُّ التَّشريع، فـيثبتها الصِّـدِّيقُ لإثبات النَّبيِّ المشرِّع إيّاها، لا من حيث نفسه و حينئذ يكون صدّيقًا كمسألة موسىٰ و الخضر و فَتى موسَى الَّذي هو صدِّيقُه ...(تا این‌که در صفحه‌ی ۲۵ می‌گوید:)

و هٰذا المقامُ الَّذي أثبتناه بين الصّدّيقيّة و نبوَّة التَّشريع الَّذي هو مقام القربة ـ و هو للأفرادِ هو دون نبوّة التشريع في المنزلة عند الله، و هو المشار إليه بالسّرّ الَّذي وقر في صدر أبي‌بكر فَـفُضِّلَ بـه الصّدّيقين، إذ حصُل له ما ليس من شرط الصّدِّيقيَّة و لا من لوازمها.

از نتایج مکاشفات محیی‌الدّین

فليس بين أبي‌بكر و رسولِ الله صلى الله عليه و آله رجل[1] لأنّـه صـاحبُ

---

۱. و در (صفحه‌ی ۲۶۰) جزء دوم فتوحات نیز می‌گوید: **البابُ الحـادي و السّـتّون و مـاءة في** ←

صدِّيقيّة و صاحب سرّ، فهو من كوْنه صاحبَ سرّ بين الصدِّيقيّة و نبوّة التَّشريع و يشارك فيه، فلايفضل عليه مَن يشاركه فيه، بل هو مساوٍ له في حقيقته، فافهم ذٰلك.

محیی‌الدّین در جزء ثانی فتوحات (صفحه‌ی ۴۹) می‌گوید:

فإن قلتَ: و مَن الَّذي يستحقُّ خاتمَ الأولياء كما يستحقُّ محمّد صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم خاتم النُّبوَّة؟ فلْنقل في الجواب: الختمُ ختمانِ: ختمٌ يختم الله به الولايةَ مطلقًا و ختمٌ يختم الله به الولاية المحمّديَّة. فأمّا ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه‌السلام فهو الوليّ بالنُّبوّة المطلقة في زمان هٰذه الأُمَّة، و قد حيل بينه و بين نبوَّة (هٰذا خل) التَّشريع و الرِّسالة، فينزل في آخرالزّمان وارثًا خاتمًا لا وليَّ بعده بنبوَّة مطلقة، كما أنّ محمّدًا صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم خاتم النُّبوَّة لا نبوّة تشريع بعده و إن كان بعدَه مثل عيسىٰ من أُولي العزم من الرُّسل و خواصّ الأنبياء، و لٰكن زال حُكمه من هٰذا المقام لحكم الزَّمان عليه الَّذي هو لغيْره، فينزل وليًّا ذا نُبوّة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمّديّون، فهو منّا و هو سيّدُنا. فكان أوَّلَ هٰذا الأمر نبيٌّ و هو آدمُ و آخِرَه نبيٌّ و هو عيسىٰ، أعني نبوَّةَ الاختصاص، فيكون له يوم القيامة حشران، حشرٌ مَعنا و حشرٌ مع الرُّسل و الأنبياء.

و أمّا ختم الولاية المحمّديَّة فهو لرجل[1] من العرب، مِن أكرمِها

←

المقام الَّذي بين الصّدّيقيّة و النُّبوّة، و هو مقام القربة (سپس اشعاری می‌گوید تا این‌که منتهی می‌شود):

فَـليس بـين أبي‌بكـر و صـاحبِه — إذا نـظرت إلىٰ مـا قـلتُه — رجـل
هٰذا الصَّـحيحُ الَّـذي دلّت دلائـله — في الكشف عند رجال الله إذ عملوا

۱. هم‌چنان‌که قیصری شارح فصوص الحکم در شرح فصّ شیثی می‌گوید، مراد محیی‌الدّین از این عبارات، اشاره به خودش می‌باشد.

أصلًا و بدءًا و هو في زماننا اليَوْمَ موْجودٌ، عرفت به سنةَ خمسٍ و تسعين و خمس‌ماءَة و رأيت العلامة الّتي قد أخفاها الحقُّ فيه عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتَّى رأيتُ خاتم الولاية منه و هي الولاية الخاصّة لايعلمها كثير من النّاس و قد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقّق به من الحقِّ في سرّه.

و كما أنَّ الله ختم بمحمّد صلّى‌الله‌عليه[وآله]وسلّم نبوّةَ الشّرايع كذٰلك ختم الله بالختم المحمّديِّ الولايةَ الّتي تحصل من الورث المحمّديِّ لا الّتي تحصل من ساير الأنبياء، فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسىٰ، فهٰؤلاء يوجدون بعد هٰذا الختم المحمّديِّ و بعده فلا يوجد وليٌّ على قلب محمّد صلّى‌الله‌عليه[وآله]وسلّم. هٰذا معنى خاتم الولاية المحمديّة، و أمّا ختم الولاية العامّة الّذي لايوجد بعدَه وليٌّ فهو عيسى علیه‌السلام.

وی (در صفحه‌ی ۵۰ جزء ثانی) می‌گوید:

فإن قلتَ: ما سببُ الخاتم و معناه؟ فلْنُقل في الجواب: كمال المقام سببُه و المنع و الحَجْر معناه، و ذٰلك أنّ الدُّنيا لما كان لها بدءٌ و نهاية و هو ختمها، قضَى الله سبحانه أن يكون جميعُ ما فيها بحسب نعتها له بدء و ختام، و كان من جملة ما فيها تنزيلُ الشّرايع، فختم الله هٰذا التّنزيلَ بشرع محمّد صلّى‌الله‌عليه[وآله]وسلّم فكان خاتمَ النبيّين، و كان الله بكلِّ شيء عليمـًا. و كان من جملة ما فيها الولايةُ العامّة و لها بدءٌ من آدمَ فختَمها الله بعيسى، و كان الختم أيضًا هي البدء؛ ﴿**إنَّ مثل عيسى عند الله كمثل آدمَ**.﴾ فختم بمِثل ما به بدأ، فكان البدْءُ لهٰذا الأمر نبيٌّ مطلق و خُتم به أيضًا.

و لمّا كانت أحكامُ محمّد صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم عند الله تخالف أحكام سائرِ الأنبياء و الرُّسل في البعث العامِّ و تحليل الغنائم و طهارة الأرض و

اتّخاذها مسجدًا و أُوتي جوامع الكلم و نُصر بالمعنى (و هو الرُّعب) و أُوتي مفاتيحَ خَزائن الأرض و ختمت به النُّبوّة، عاد حكمُ كلِّ نبيّ بعده حكمَ وليّ، فأُنزل في الدُّنيا من مقام اختصاصه، و استُحِقَّ أن يكون [ال]ولاية الخاصّة ختمٌ يواطي اسمُه اسمَه صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم و يحوز خلقه و ما هو بالمهديِّ المسمَّى المعروفُ المُنتظَر، فإنَّ ذٰلك من سلالته و عترته و الختمُ ليس من سلالته الحسّيّة و لٰكنّه من سلالة أعراقه و أخلاقه صلّی‌الله‌علیه[وآله]وسلّم[1]. أما سمعتَ اللهَ يقول ـ فيما أشرنا إليه ـ : ﴿وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾؟ و جميع أنواع المخلوقات في الدّنيا أُمم، و قال: ﴿كُلٌّ يَجْرِي إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ في أثر قوله ﴿[...] يولِجُ اللَّيْلَ في النَّهارِ وَ يولِجُ النَّهارَ في اللَّيْلِ و سَخَّرَ الشَّمْسَ و الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ فجعل لها ختامًا و هو انتهاء مدّة الأجل ﴿و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ فما من نوع إلّا و هو أُمّة، فافهم ما بيّنّاه لك، فإنّه من أسرار العالَم المخزونة الّتي لاتُعرف إلّا من طريق الكشف، و الله ﴿يَهْدي إِلَى الْحَقِّ و إِلىٰ طَريقٍ مُسْتَقيمٍ﴾.

مؤلّف می‌گوید: نقل کلمات و تحقیقات و مکاشفات محیی‌الدّین و مکاشفات بعض پیروان مکتب او به‌مقتضای حوصله‌ی این تألیف مختصر، برای نمونه بس است (و در مطلب ششم کتاب نیز نمونه‌ی مختصری از تأویلات و تفسیرات قرآنیه‌ی محیی‌الدّین ذکر شد)؛ هرکس طالب بیش‌تر باشد و وقت بی‌کار داشته باشد، از مطالعه‌ی فتوحات مکّیّه، مطالب بیش‌تر به‌دست خواهد آورد؛ چنان‌که هر کس بخواهد درباره‌ی شخصیّت حقیقی و مقامات واقعی خلفاء راشدین تحقیقات صحیح مفصّلی به‌دست بیاورد، می‌داند به عوض

---

۱. مراد محیی‌الدّین از این عبارات، اشاره به خودش می‌باشد (هم‌چنان‌که قیصری در شرح فصّ شیثی می‌گوید) و اسم محیی‌الدّین محمّد بوده است.

نوشته‌های محیی‌الدّین، به کتبی مانند کتاب شریف **عبقات الأنوار** و کتاب شریف **الغدیر** باید مراجعه نماید.

و ما مناسب مقام و حوصله‌ی این کتاب، فقط فصل مختصری در اشاره به شخصیّت خلفاء از کتاب **علم الیقین** حکیم عارف ملّامحسن فیض می‌آوریم:

[وی] در (صفحه‌ی ۱۶۷) کتاب علم‌الیقین می‌گوید:

اِعلَم أنَّ جمیع الاختلافاتِ الَّتي وقعت في هٰذه الأُمّة في الدّین، و افتراقَهم إلیٰ نیِّفٍ و سبعین، و مشاجَراتِهم و مُقاتَلاتِهم و حروبَهم و غَزَواتِهم و تسلُّطَ الظَّلَمة و الأشرار منهم علی الصّالحین و الأبرار و تقلُّبَ سَلاطینِ الجوْر منهم في البلاد و الأقطار، کلُّ ذٰلك إنّما نشأ من ظُلم هٰؤلاء الظَّلمة ... سیّمًا الأوّلَیْنِ، فإنَّهم إذ عدلوا بالأمر عن أهله واستقلّوا به من دونهم تشوّقت إلیه نفوس أراذل المنافقین، و اجترأت علیه زنادقةُ بني أُمیّةَ الملحدین، مثل معاویة و یزید و بني‌مروان ... لاسیّما و قد مَهَّدوا لهم بالتّمکین بعد التأسیس، و ولَّوْهمُ الولایات، و عقَدوا لهمُ الألْویةَ و الرّایات، و بالَغوا في إبعاد أهل البیت علیهم‌السلام و خواصِّهم عنها؛ و آل الأمرُ إلی بني‌العبّاس السّالکینَ مَسالكَ أُلئك الأرجاس، و ظهرت علماءُ السُّوء الضالّونَ المضلّون کلٌّ یدعو النّاسَ إلیٰ نفْسه، حتّی خفِي الحقُّ و أهلُه مِن أُلي العصمة و الرَّشاد، و تاه النّاس في بَیداء جَهالاتهم، و ضلُّوا عن الطّریق القویم، فافترقت أحزابٌ و انشعبت في بِدع و أهواء، فصار الأمر إلیٰ ما تریٰ.

و إلیٰ هٰذا أشار دعبلٌ الخُزاعيُّ حیث قال:

و ما سهَّلت تلكَ المذاهبَ فیهِمُ　　　عَلَی النّاس إلّا بیعةُ الفَلَتات

و تظلُّماتُ أهلِ البیت علیهم‌السلام من أفعال هٰؤلاء ـ أبعدَهُم الله ـ و نسبةُ ماجریٰ علیهم من الظُّلم و الجور و غصب الحقوق علی طول

المدَّة إليهم معلومٌ شايع، و نِعم ما قيل: أنَّ الحُسَين عليه السلام إنَّما أُصيب في يوْمِ السَّقيفة، و قال مولانا الصّادق عليه السلام: «ما مِن مِحْجَمةِ دَمٍ أُهريقت إلىٰ يوْمِ القيامَة إلّا و في أعناقهما» (رواه في الكافي) و ذٰلك لأنَّ كلَّ ظالم تأخّر عنهم فإنّما هو بظلمهمِ اقْتدىٰ و في بيْداء ضَلالتهم هامَ و غوىٰ، و كلُّ ما تعطّل في حدود الله و ضاع مِن حقوق الله أو حصل به نقصٌ في الدّين أو حيف علَى المؤمنين فعُهدته عليهم و تبِعَتُه لديْهم و هم عنه مسؤولون و به مطالَبون بين يدي الحَكم العدل الَّذي لايجورُ و لايخفىٰ عليه مكنون و لامستور ﴿يَوْمَ لايَنْفَعُ الظّالِمينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سوءُ الدّارِ﴾ ... الخ

و از واضحات عقلی و نقلی است که قرب و بُعد بندگان به خداوند متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، به تقویٰ و عدم تقوای آنان بستگی تام دارد. حقّ متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أتْقاكُمْ.﴾

﴿أفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُجْرِمينَ؟ * ما لَكُمْ، كَيْفَ تَحْكُمونَ؟﴾

﴿أفَمَنْ كانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كانَ فاسِقًا؟ لايَسْتَوونَ.﴾

﴿يا أيُّهَا الَّذينَ آمَنوا اتَّقوا اللهَ و آمِنوا بِرَسولِهِ؛ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ و يَجْعَلْ لَكُمْ نورًا تَمْشونَ بِهِ.﴾

﴿يا أيُّهَا الَّذينَ آمَنوا، إنْ تَتَّقوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقانًا.﴾...

و نیز می‌فرماید:

﴿قُلْ: هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمونَ وَ الَّذينَ لايَعْلَمونَ؟ إنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الألْبابِ.﴾

﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذينَ آمَنوا مِنْكُمْ وَ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ.﴾

آیا اَتقی النّاس در میان امّت که بود تا در ولایت معنوی، اوّلین جانشین رسول الله صلی الله علیه و آله گردد؟ آیا رسول اکرم صلی الله علیه و آله که را بیش‌تر از همه، به تعلیم علوم و معارف الاهی اختصاص داد و اعلم در میان امّت، بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که بود؟

جواب این قبیل سؤالات را از مکاشفات محیی‌الدّین به‌دست آورید!

آری؛ ممکن است از جانب طرفداران محیی‌الدّین، یک‌پاسخ خنده‌آوری داده شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله شریعت را به علی علیه السلام سپرد؛ ولی طریقت را به ابی‌بکر؛ از این‌جهت، او صاحب مقام سرّ و قربت و مقام صدّیقیّت و مقام قطبیّت بعد رسول اکرم صلی الله علیه و آله گردید؛ همان‌طور که صوفیان شیعه ـ که سلسله‌ی مشایخ خود را به واسطه‌ای غیر از امام متأخّر، به یکی از ائمّه‌ی سابق می‌رسانند ـ باید بگویند که: امام سابق، شریعت را به امام بعد خود داده؛ ولی طریقت را به امثال حَسن بَصْری سپرده است!

اینک می‌گوییم: قطب مکاشِفی چون محیی‌الدّین ـ که خود او و بعض دیگر او را سرآمد همه‌ی اولیا و قطب العارفین و صاحب مقام خاتم الولایة المحمّدیّة و ولایت او را مظهر تامّ و مجمع ولایت جمیع اولیای الاهی دانسته‌اند و حتّی عرفاء شیعه به او با نظر تجلیل می‌نگرند و به سخنانش در مطالب استناد می‌کنند ـ مکاشَفات و تحقیقاتش در تشخیص **رجال الله** و اولیای الاهی و اقطاب معرفت و مقرّبین حقّ متعال و تعیین **درجات** آنان، به این نتیجه رسید که ابوبکر اوّلین رَجُل الاهی بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و صاحب مقام سرّ و قربت و مقام صدّیقیّت و قطبیّت شناخته شود و عمر، دومین رَجُل الاهی و ولیّ خدا بعد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام و وزیر روحانی در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و صاحب مقام محدّثیّت و قطبیّت از بین تمام اولیای الاهی در زمان خلافت خود معرّفی شود و عثمان نیز به مقام قطبیّت و سرآمد و والاتر همه‌ی اولیای زمان خلافتش ظاهر شود و [کسی] چون متوکّل نیز به مقام قطبیّت برسد و زبیربن‌عوّام به مقام حواریّتِ اختصاصی دین خدا از میان تمام اولیای زمان خود معرّفی گردد و

شیعیان علی علیه السلام به صورت خنزیر شناخته شوند!

آیا با این وصف، دیگر به تحقیقات و گفته‌های محیی‌الدّین و پیروان او دربارهٔ توحید ـ که به درجات، والاتر از تشخیص درجات اولیاء الله و عالی‌ترین مطالب و مسائل الاهی است ـ چگونه می‌توانیم اعتبار و اعتماد بنماییم[1]؟ و چه اطمینان و وثوقی به رحمانی بودن مکاشفات امثال او پیدا می‌شود؟ و چه انتظار صِدقی به تفاسیر و تأویلات و توجیهات او در قرآن و حدیث و مکاشفاتش می‌توان داشت؟ و چه مجوّز شرعی یا عقلی خواهیم داشت که برای کسب کمال معرفت و قرب الاهی، به روش و طریقت تصوّف و عرفان و تحت نظر اقطابی مانند محیی‌الدّین سیر و سلوک نماییم؟

پس ـ همان‌طور که قبلاً هم گفته‌ایم ـ ما را جز به پیروی از دو حجّت بزرگ، یکی باطنی، یعنی **عقل فطری** ـ تا آن‌جا که راه دارد ـ و دیگر حجّت ظاهری، یعنی **قرآن و حدیث**، طریق هدایت و چاره‌ای نیست.

و در خاتمهٔ مبحث، ناگفته نماند که مراد ما در انتقاد از کشف و شهود، انتقاد از همان امری است که در دست امثال اولیای صوفیّه به نام کشف و شهود است؛ نه این‌که مراد انتقاد حتّیٰ از کشف حقیقی است. واضح است که به فضل و عنایت خداوند متعال، برای بنده‌ای از بندگان خاصّ او، مثلاً نبی یا وصیّ منصوص او، کشف و شهود در هر امری که نصیب شود، آن مُصیب و مطابق واقع و حجّت خواهد بود.

---

۱. ناگفته نماند که بعض طرف‌داران مکتب محیی‌الدّین، در جواب این‌گونه انتقادات به امثال محیی‌الدّین، گاه عبارت و سخنی را نسنجیده القاء می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: محیی‌الدّین فوق این حرف‌ها بوده است! پیداست که این مدافعان می‌خواهند روی آن مبنای صلح کل ـ که در مطلب پنجم این کتاب از نظر صوفیّه و عرفاء نقل کردیم ـ دفاع کرده باشند: "کفر و ایمان نیست آن‌جایی که اوست"؛ ولی یا نفهمیده یا نخواسته‌اند بفهمند که آن مبنا، بنا بر فرض صحّت، از این‌گونه کلمات محیی‌الدّین ـ که نظر به کثرت و به تعیین مقامات و مراتب کثَرات است و درجات و مقامات را بر خلاف حقیقت و واقع، تعیین و قضاوت می‌نماید ـ هرگز رفع انتقاد نمی‌کند.

مبحث دوم، برهان

مقدّمه: علم به حقایق اشیاء متَعذّر است

مقدّمةً می‌گوییم: باید دانست که بسیاری از بزرگان علم و فلسفه و عرفان (از مسلمین و غیر مسلمین، شرقی و غربی) تصریح نموده‌اند که علم به حقایق اشیاء، اساساً برای بشر مَیسور نیست و علم و عقل و ادراکات بشر قاصر از آن است که بتواند به‌درستی به حقیقت اشیاء واقف بشود. آن‌چه ممکن است، تنها علم به ظواهر اشیاء و خواصّ و اَعراض آن‌هاست.

و حتّی بزرگان عرفایی که مدّعی درک حقیقت شده‌اند تصریح نموده‌اند که تنها به ریاضت از طریق مکاشفه، به حقایق رسیده‌اند؛ نه از طریق علم و عقل و برهان و گفته‌اند: علم به حقایق از طریق نظر و برهان مُتعذّر است (و حکم مکاشفات آنان نیز در مبحث گذشته، برای ما روشن شد که چگونه است).

و برای نمونه، کلمات مختصری از چند تن نقل می‌شود:

۱ ـ [الف] شیخ الرَّئیس **بوعلی سینا** در تعلیقات[1] می‌گوید:

> إنَّ الوقوفَ علیٰ حقایق الأشیاء لیس في قدرة البشر، و نحنُ لانعرفُ من الأشیاء إلّا الخواصَّ و اللَّوازمَ و الأعراض. و لانعرفُ الفصولَ المقوِّمةَ لکلٍّ واحدٍ منها الدّاخلةَ علیٰ حقیقته بل نعرفُ أنَّها أشیاءٌ لها خواصٌّ و أعراضٌ؛ فإنّا لانعرف حقیقةَ الأوَّل و لا العقلِ و لا النَّفْسِ و لا الفلَك و لا النّار و الهواء و الماء و الأرض، و لانعرفُ أیضًا حقایقَ الأعراض.
>
> و مثال ذٰلك أنّا لانعرفُ حقیقةَ الجوْهر، بل إنّما عرفْنا شیئًا له هٰذه الخاصّة و هو أنّه الموْجودُ لا في موضوع و هٰذا لیس حقیقتُه؛ و لا نعرفُ حقیقةَ الجسم، بل نعرف شیئًا له هٰذه الخواصّ و هي الطّول

---

۱. نقل از جلد اوّل اسفار صدرالمتألّهین، صفحه‌ی ۹۷.

و العرض و العمق؛ و لانعرف حقيقة الحيوان، بل إنّما نعرفُ شيئًا له خاصيّةُ الإدراك و العقل، فإنَّ المدرِكَ الفعّالَ ليس هو حقيقةُ الحيوان بل خاصِّيَّتُه و لازمٌ له، و الفصلُ الحقيقيُّ لانُدركه.

و لذٰلك يقعُ الخلافُ في مهيّات الأشياء لأنَّ كلَّ واحد يُدرِك غيرَ ما يُدرِكه الآخَر، فحكَمَ بمقتضى ذٰلك اللّازم... إلىٰ آخر كلامه.

۲ـ محمّدبن‌حمزة الشهير بابن‌الفَناريِّ الحنفيِّ در مصباح الأُنس بين المعقول و المشهود في شرح مفتاح غيب الجمع و الوجود (تأليف صدرالدّين قونَوی) می‌گويد:

الفصل الثّالث في تبيين منتهَى الأفكار و تعيين ما يَسلُكه أهلُ الاستبصار. معرفةُ حقايقِ الأشياءـ علىٰ ما هي عليه في علم الله تعالىٰـ بالأدلَّة النَّظريَّة متعذِّرةٌ لوجوهٍ مستنْبَطةٍ من كلام الشَّيخ (مرادش شيخ صدرالدّين قونوی است).

سپس برای دعوی تَعذُّر مزبور، نُه وجه مفصّلًا ذكر می‌كند كه از آن جمله است:

(الف) اختلافُ الآراء المتناقِضة مع عدم قدرة أحدِها علىٰ إبطال دليل الآخر، دليلٌ (على) أن لا تعويلَ علىٰ نظره أيضًا مع أنَّ أحدَها باطل قطعًا، فحصل الاحتمالُ في كلِّ دليل.

(ب) النّاظرُ كثيرًا ما يعوِّل علىٰ نظره بُرهةً مديدةً ثمّ يطَّلع هو، أو من بعده علىٰ خلله فيرجع، فهٰذا الاحتمال يتحقَّقُ في كلِّ نظرٍ كان سببَ التَّعويلِ أو سببَ الرّجوع، فلا اتّكالَ علىٰ شيءٍ منهما.

(ج) إنَّ أقربَ الحقايق إلى الإنسان نفسُه و لايُدرِك كُنْهَها، فكيف بغيرها؟!

(د) اِعترفَ أهلُ الميزان بأسْرِهم أنَّ البسائطَ لا تُحَدُّ و الرَّسمَ لايعرِّف كنْهَ الحقيقة و معرفةُ المركَّب فرعُ معرفةِ بسائطه، إذ كلُّ مركَّبٍ ينحلُّ إليها في الوجودَيْن الذِّهنيِّ و الخارجيِّ بحسب التّركيب،

و إذ لا موْقوفَ علیه فلا موقوف، فلا علمَ بالحقایق أصلًا.

و در ذیل بعض وجوه می‌گوید:

فالعلمُ بالحقایق متعذّرٌ إلّا من الوجْه الخاصّ بارتفاع حکم النِّسب و القُیود الکوْنیّة من العارف حال تحقُّقه بمقامِ کنتُ سمْعَه و بصرَهُ (مرادش حال کشف فَناء عرفانی است).

... تا این‌که می‌گوید:

و قد قال الشَّیخ (صدرالدّین [الـ] قونوی): لمَّا اتَّضح لأهْل البصائر أنَّ لتحصیل المعرفةِ الصحیحةِ طریقَیْن: طریقُ البرهان بالنَّظر، و طریقُ العِیان بالکشف و حالُ المرتبة النَّظریَّة، قد استبان أنَّها لا تَصفو عن خلل و علیٰ تسلیمه لا تعمُّ، فتعیَّن الطریقُ الآخَر.

محشّی کتاب هم در شرح کلمه‌ی لا تَعُمّ عبارت شیخ می‌گوید:

بحیث یشتمل جمیعُ الموارد و الأُمور کالحقایق البسیطة و نحوها ممّا یرجع إلیٰ معرفة المبدء و المعاد.

۳ـ**کانت** فیلسوف شهیر آلمانی[۱] می‌گوید:

---

۱. کانت (Immanuel Kant) در ۱۷۲۴ میلادی، در کُنیگْسبرگ (Koenigsberg، از شهرهای آلمان) متولّد شده است. پدرش شغل سرّاجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدّس و مهذّب بودند. تمام مدّت هشتاد سال زندگانی را به دانش‌جویی و دانش‌آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتّی مسافرت هم نکرد. عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود و از کسانی بوده است که از دانش‌جویی، جز دریافت حقیقت، منظوری نداشت و از خودنمایی و شهرت‌طلبی و کسب جاه و مال، یک‌سره دور بوده است و جز آن‌چه حقیقت می‌دانسته نمی‌گفته و نمی‌نوشته است. فلسفه‌اش در روزگار خود او، در سراسر خاک آلمان، قبول عامّه یافت و به‌زودی به کشورهای دیگر نیز تجاوز کرد. آثار قلمی او بسیار و حدود هفتاد ـ هشتاد رساله و کتاب بزرگ و کوچک است. در اکثر مسائل علمی و ریاضی و طبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین‌شناسی و هیئت و آثار جوّ و منطق و الاهیّات و دیانت و سیاست، چیز نوشته است؛ ولیکن مهم‌ترین آثار او در نقّادیِ عقل و فلسفه است و ←

فهم و عقل ما از موجودات به‌وسیله‌ی حسّ و تجربه فقط ظهورات و عوارض و حادثات را درک می‌کند و دست فهم و عقل ما از شناختن ذوات و حقایق آن‌ها کوتاه است و ادراک ما نسبت به عوارض هم به وجهی است که شرایط ذهن ما اقتضا دارد و واقع و نفس‌الامر را نمی‌دانیم چیست و به‌عبارت دیگر، علم ما بر حادثات و عوارض به این وجه نیست که ادراک ما بر آن‌ها منطبق شود؛ بلکه آن‌ها بر ادراک ما منطبق می‌شوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد و انسان امور را آن‌سان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند و قسم دیگر مُیسَّرش نیست.

می‌گوید:

من نه سوفسطایی‌ام و نه اَصالت تصوّری؛ نه نفی موجودات می‌کنم و نه منکر حقایق‌ام. من در عقل انسان، صرّافی می‌کنم و میزانش را می‌سنجم و حدودش را تعیین می‌کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا می‌رسد و به کجا نمی‌رسد.

اشتباهی [را] که فیلسوفان جزمی درباره‌ی تحقیق ذوات، به قوّه عقل دارند، می‌توان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره کناره‌ی افق دارند ـ که آن را پایان سطح زمین می‌انگارند و چنین می‌پندارند که آن‌جا آسمان به زمین پیوسته است؛ امّا هرچه بکوشند که به آن برسند، دورتر می‌رود ـ و این اشتباهی است که عقلِ هیچ‌کس از آن مصون نیست؛ مگر این‌که نقّادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

انسان که ذهن او اموری را که برتر از حسّ و والاتر از مورد تجربه باشد، وجدان نمی‌کند و فهم و عقل او (جز این‌که از وجدانیّات حسّی و تجربی انتزاع کلّیّات کند) کاری نمی‌تواند و ادراک بیش‌تری به خارج ندارد ـ فلسفه ساختن او با این مقدار معلومات، در باب حقایق ذوات و مجرّدات، نظیر ادّعای همان

←

آن‌ها شامل فلسفه‌ی خاصّ او می‌باشند و مایه‌ی شهرت عظیم او گردیده‌اند. (شرح زندگانی کانت و نیز کلمات او به طریق اختصار و بیان حاصل مراد از ترجمه‌ی فروغی مأخوذ است.)

کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند این است که کسی بخواهد کاخی بسازد که سر بر آسمان آورد؛ امّا بیش از کفاف یک خانه‌ی متعارفی، مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آن است که کسی بخواهد با نردبان به آسمان برود یا از سایه‌ی خود فراتر بجهد. کسانی که این ادّعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مُقتضَیات عقل خود را، قوانین حقیقت امور می‌انگارند.

و بالجمله، کانت در تحقیقاتش، حدود قوّه‌ی علمیّه و عقلیّه‌ی انسان را برای خود معلوم ساخت و بیان نمود که دست عقل از شناختن ذوات و حقایق آن‌ها کوتاه است و در آن امور، ساختن فلسفه‌ی اولیٰ و جزم در آن، به‌وسیله‌ی عقل نظری ممکن نیست؛ امّا توجّه کرد که در مجرّدات و ذوات و حقایق ـ اگر از راه عقل نظری، جزم به امور و اثبات آن‌ها میسّر نیست ـ جزم به انکار هم نمی‌توان کرد؛ بلکه آن‌ها عقلاً محتمل‌اند و از راه دیگر، یعنی از راه عقل عملی، جزم به اثبات آن‌ها میسّر می‌شود (مراد کانت از **عقل عملی** آن جنبه از عقل است که اراده‌ی انسان را بر عملِ نیک برمی‌انگیزد و از عملِ بد بازمی‌دارد) و لذا در اواخر عمر، به تحقیق این امر می‌پرداخت و در این‌باره چند رساله و کتاب بنوشت.

نصیحت مؤلّف

پس از ذکر این مقدّمه، مؤلّف نصیحةً می‌گوید:

چون دیدیم بوعلی و قونوی و کانت و ده‌ها امثال آنان به عجز و نقص عقل و فهم خود (از این‌که بتوانند هر امر و حقیقتی را ادراک بنمایند) اعتراف نمودند و تصریح کردند که ادراکات بشر محدود است [و] نمی‌تواند به همه‌جا دست‌اندازی کند و همه‌چیز را به فکر خود بفهمد و ما هم ـ که به خودمان مراجعه نموده و در خود فرو رفتیم ـ اجمالاً مطلب را راست و درست یافتیم، پس اگر باز، خودِ اینان را در مورد دیگر و یا امثال اینان را دیدیم که با شتاب هر چه تمام‌تر، به هر چیز و هر حقیقت، دست‌اندازی کرده و در آن، به فکر خود

بحث‌ها نموده و به فوریّت و با رعد و برق، به نام نتیجه و مقتضای برهان عقلی[۱] احکـام قطعی دربـاره‌ی آن‌هـا صـادر مـی‌کنند (مثلاً، حقیقت ارواح چیست؛ حقیقت ملائکه چیست؛ حقیقت افلاک چیست؛ بَدو خلقت ارواح کجا و چه زمان است؛ اوَّلُ ما خَلقَ الله چه بوده؛ چگونه کثرت در عالم پیدا شده؛ عوالم وجودی چند است؛ مَآل و رجوع این موجودات به کجا و چگونه است؛ ناشدنی است که خدای جهان در مرتبه‌ی واحد، بیش از یک موجود بسیط خلق نماید؛ خالق متعال باید با مخلوقش هم‌سنخ باشد؛ علم حقّ متعال چگونه است؛ اراده و مشیّت او چیست؛ غرض او از خلقت چه بوده؛ خالقیّت او چگونه است ...) و دیدیم گاه مطالب را (خصوصاً تابعینِ آنان) چنان با حرارت و محکم ادا می‌نمایند که گویی مدّت‌های متمادی بر ذات خدای متعال، اشراف داشته و ذات او را چند بار تشریح نموده‌اند و در مقام خلقت هم، پیوسته با خداوند همراه و کاملاً حاضر و ناظر اعمال او بوده‌اند (!)ـ در عین حالی‌که ما باید پیوسته به دیده‌ی احترام و تکریم به بزرگان بنگریم‌ـ نباید افکارمان را ضعیف نموده مغلوب و مقهور شهرت و عظمت آنان گردانیم؛ استقلال فکر و تحقیق را از دست بدهیم و به تقلید از آنان، در مطالب سخن رانده و کورکورانه به گفته‌های آنان معتقد شویم و به خود اجازه‌ی اِعمال نظر و ورود در تحقیق ندهیم؛ خاصّه بعد از آن‌که اختلافات خود آنان را در بسیاری از مطالب و اشتباهات آنان را در مسائلی چون طبیعیّات دیدیم. بشری که مدّت‌ها در طبیعیّات به خطا و اشتباه

---

۱. توضیحاً می‌گوییم: بر خوانندگان محترم، روشن است که مراد ما ایراد و انتقاد بر پیروی از مقتضای **برهان صحیح عقلی** نیست؛ بلکه انتقاد از پیروی همان اموری است که غالباً **به‌نام** برهان و دلیل عقلی، برخلاف واقع به‌کار برده می‌شود و لذاست که در مسائل مختلفٌ‌فیه، هریک از طرفین مدّعیِ برهان و دلیل عقلی بر مدّعای خود می‌شود؛ بااین‌که محتمل است هر دو هم به خطا رفته باشند.

آری، چه بسیار مقدّماتی به نام برهان و دلیل عقلی از جانب بزرگان و علماء فلسفه بر مطالبی اقامه شده که واقع آن‌ها یا مصادره یا دوْر است و بهترین آن‌ها خطابه یا جدل است! چنان‌که نمونه‌ی آن‌ها در مسائل آتیه دیده خواهد شد؛ إن‌شاءَالله تعالیٰ.

رفته، چگونه مأمون است از این‌که در مسائل عالی‌تر و الاهیّات به خطا و اشتباه نرفته باشد؟!

نباید در عقلیّات بگوییم: "صرفیّون چنین کردند؛ ما هم چنین کردیم" یا "افتخار ما در همین است که مدّعای بزرگان را بفهمیم!" و سپس مطالب آنان را وحی مُنزل دانسته و تنها سنگ آنان را به سینه بزنیم؛ بلکه باید در هر مسأله، همه‌گونه محتملات و اقوال را تحت نظر گرفته و با نیروی خداداده، همه را کاملاً سنجیده و هر کدام را صحیح و درست یافتیم اختیار نماییم؛ گرچه آن قول شایع نبوده و برخلاف اکثر باشد و هر مورد هم که ادراکات ما از نیل آن کوتاه بوده و درباره‌ی آن تشخیصی نداشته باشیم، توقّف نماییم و تنها از راه تقلید، نظریّه‌ای را تبعیّت ننموده و در خصوص آن سخنی نگوییم.

هم‌اکنون به مناسبت مقام، کلام بسیار پُر ارزشی از یکی از بزرگان معاصرین به‌خاطرم آمد؛ ای کاش که آن را همه نصب‌العین نموده و بر طبق آن نیز عمل کنیم. می‌فرماید:

> *در بحث فلسفی، ارزش از آنِ نظر است؛ نه از آنِ رجال و صاحبان نظر و هرگز در نظریّه‌ای از نظریّات فلسفی، به شخصیّت صاحب نظریّه ـ هر که می‌خواهد باشد ـ و کثرت جمعیّت طرفدار یک نظریّه ـ اگر چه به حدّ اجماع و اتّفاق رسیده و همه‌ی جهان و جهانیان از گذشتگان و آیندگان، در وی وحدت نظر داشته باشند ـ وقعی گذاشته نمی‌شود.*

آری، این فرمایش در حقیقت، تأسّی به فرمایش منسوب به ابوالعقول و الأفهام، مولی الموالی امیرالمؤمنین علیه‌الصّلاة‌والسّلام است:

«اُنظر إلیٰ ما قال، و لاتنظُر إلی مَن قال.»

و قال الله تبارک‌وتعالیٰ: **﴿فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذینَ یَسْتَمِعونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعونَ أحْسَنَهُ. أُلئِکَ الَّذینَ هَداهُمُ اللهُ وَ أُلئِکَ هُمْ أُلُوا الألْبابِ.﴾**

﴿خِتامُهُ مِسْکٌ و فِي ذٰلِکَ فَلْیَتَنافَسِ الْمُتَنافِسونَ.﴾ پایان مقدّمه.

❀ ❀ ❀

بحث و تحقیق در توحید عرفاء و صوفیّه از طریق برهان، متوقّف بر رسیدگی به مسائل ذیل است:

۱ـ مسألهٔ اَصالة التّحقّق: یعنی اصل و اصیل در تحقّق ممکن چیست؟ وجود یا ماهیّت؟

۲ـ مسألهٔ اَصالة الجعل: یعنی اصل و اصیل در مجعولیّت ممکن چیست؟ وجود است یا ماهیّت یا اتّصاف ماهیّت به وجود؟

۳ـ مسألهٔ اشتراک وجود: یعنی وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟

۴ـ مسألهٔ وحدت وجود: یعنی وجودات حقایقِ متباین‌اند یا مراتبِ حقیقت واحده؟

۵ـ مسألهٔ وحدت موجود.

تبصرة: باید دانست که مسائل پنجگانهٔ فوق، از طریق برهان و دلیل عقلی، تماماً مورد اختلاف می‌باشد و ثابت شدن توحید عرفاء و صوفیّه متوقّف است بر این‌که در مسألهٔ اَصالة التّحقّق، **اصالت وجود** ثابت شود و در مسألهٔ اَصالة الجعل، **مجعولیّت وجود** اوّلاً و بالذّات ثابت شود و در مسألهٔ اشتراک وجود، اشتراک معنوی وجود (نه لفظی) ثابت شود و در مسألهٔ وحدت وجود، **تشکیک و وحدت وجود** ثابت شود (نه تباین وجودات) و در مسألهٔ اخیر هم **وحدت موجود** ثابت گردد؛ زیرا حکماء فهلویّین ـ با این‌که در چهار مسألهٔ اوّل با عرفاء موافق می‌باشندـ ولی در مسألهٔ اخیر ـ که وحدت موجود باشدـ با عرفاء مخالف‌اند و به تعدّد واجب و ممکن قائل‌اند و می‌گویند:

گرچه واجب و ممکن یک سنخ و از مراتب حقیقت واحدند؛
ولی واجب منحصراً همان مرتبهٔ مجرّده از مَجالی و مظاهر است که
از آن تعبیر به مرتبهٔ به شرط لا می‌شود[1].

---

۱. مدرک نقل این قول از فهلویّین از جمله کتاب درر الفوائد في غرر الفرائد (تعلیقه بر شرح منظومهٔ سبزواری) صفحهٔ ۵۱.

ولی عرفاء واجب را منحصر به آن‌مرتبه ندانسته بـلکه کـلّ مِـنَ الدُّرّةِ إلی الذَّرّة و القَرْن إلی القَدم را وجود واجب پنداشته‌اند.

۱ ـ مسأله‌ی اَصالة التّحقّق[1]

یعنی اصل و اصیل در تحقّق ممکن چیست؟ وجود است یا ماهیّت؟

محقّقین از فلاسفه و متکلّمین بر این‌اند که هر یک از ممکنات خـارجیّه (مثلاً: انسان، فرَس، شجَر، حجَر) را چون به ذهن خود ادراک کـنیم، بـه تـحلیل

---

۱. پوشیده نماند در انتقاد مطالب و ردّ استدلالات ـ به هر زبان و بیان که شود ـ نـظری جـز بـه خود مطلب و استدلال نداریم و هرگز نظر اسائه‌ی ادب و اهانت نسبت به گویندگان مطالب و مستدِلّین در بین نیست. این جانب اهانت به هر مؤمن ـ گرچه عامّی باشد ـ تا چه رسد به بزرگان و دانشـمندان و فلاسفه‌ی متدیّن شیعه را خلاف عقل و شرع می‌دانم و امیدوارم به تـوفیق حـقّ مـتعال، چـنین فکـری اصلاً به خاطرم خطور نکند و سایرین را نیز از نظر علم محترم می‌شمارم. و البتّه مجرّد ردّ مطلب کسی اهانت به گوینده‌ی آن مطلب نخواهد بود وگرنه در هر مطلب از هر فنّی ـ همین‌که بزرگی اظهار نظری فرمود ـ بعد از او نباید احدی آن را مورد بحث و تحقیق قرار داده و خلاف آن را بگوید وگرنه اهانت به آن بزرگ نموده است! با این‌که واضح است که چنین نیست.

دانشمندان و حتّی فقهاء عظام دائماً در مقام ردّ و ایراد بر مطالب یک‌دیگر هستند. چه بسـیار موارد، اقوال اکابر و اعاظم متقدّم را متأخّرین ردّ نموده و خلاف آن را گفته‌اند و هرگز در صدد اهانت آنان نبوده‌اند!

و از دانشمندان محترم هم امید و انتظار می‌رود که مـیدان فکـر و بـحث را بـه روی اشـخاص بی‌غرض برای همیشه باز گذارند و حتّی مانند مؤلّف قاصر را رهبری نموده و مشکلات او را برطرف و به بحث، تشویق فرمایند و هرگز بحث‌کنندگان را ـ به جرم این‌که در مطالب عـقلی، از کـلمات بـزرگان تبعیّت و تقلید نمی‌کنند یا به مجرّد توهّم این‌که در این عدم تبعیّت، غرضِ معارضه و مبارزه با بزرگان و قصد اهانت به آنان دارند ـ با نسبت بی‌سوادی و قصور و استهزا و عبارات زنـنده، نکـوبند و صـحنه‌ی علم و حکومت فلسفه و مطالب عقلی را عملاً صحنه‌ی اختناق و حکـومت زور مـعرّفی نـفرمایند؛ إن شاءَ الله تعالیٰ.

از این مقدار تذکّر هم بسیار معذرت می‌خواهم. والسَّلامُ علیکم و رحمةُ الله و برکاتُه.

عقلی، درباره‌ی آن، دو مفهوم داریم؛ یکی مفهوم انسان یا فرس یا شجر یا حجر ـ که این مفهوم را اصطلاحاً **ماهیّت** می‌گویند[۱] ـ دیگر مفهومِ وجود و هستی. این دو مفهوم در خارج، متّحداً یک مصداق دارند ـ که همان شیء خارجی است ـ که هم می‌گوییم: موجود است و هم می‌گوییم: مثلاً انسان است؛ بلکه در حاقّ ذهن نیز چنین است؛ ولی چنان‌که گفته شد، به تحلیل عقلی، دو امر و دو مفهوم‌اند.

و امّا در بین همین‌محقّقین اختلاف شده است در این‌که آن شیء و مصداق خارجی، اوّلاً و بالذّات، مصداق و فرد واقعی مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض، مصداقِ مفهومِ انسان (یا فرس یا شجر یا حجر ...) یا بالعکس، اوّلاً و بالذّات، مصداق و فرد واقعی ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان است و ثانیاً و بالعرض، مصداقِ مفهومِ وجود.

بنابر احتمال اوّل، گفته می‌شود: وجود اصیل است و ماهیّت، اعتباری و انتزاعی که از حدودات وجودات خاصّه انتزاع می‌شود؛ چنان‌که جماعت کثیری چون صدرالمتألّهین و حاجی سبزواری بر این قول رفته‌اند.

و بنابر احتمال ثانی، گفته می‌شود: ماهیّت اصیل است و وجود اعتباری و انتزاعی که از هر یک از ماهیّات واقعی خارجی، مفهوم موجود انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود؛ چنان‌که بسیاری دیگر چون شیخ اشراقی و محقّق دوانی و میرداماد بر این قول رفته‌اند.

و هر کدام از وجود و ماهیّت که اصیل باشد، همان منشأ آثار خارجی است. بعضی از بزرگان هر دو قول را رد کرده و قائل شده‌اند به یکی‌بودن وجود و ماهیّت؛ مانند شیخ هادی تهرانی (ره) و در این زمینه، رساله‌ای به نام اِتّحادُ الوجود و الماهیّة تألیف نموده است.

---

۱. و ایضاً آن را **کلّی طبیعی** می‌گویند و لفظ ماهیّت مشتق از ما هو یا ما به الشیءُ هو هو است و چون درباره‌ی هر شیئی سؤال به «ما هو؟» شود، همین مفهوم ـ که آن را کلّی طبیعی گویند ـ جواب گفته می‌شود. از این‌جهت آن را ماهیّت گفته‌اند؛ یعنی هیَ ما یُجاب عن السّؤال بما هو؟

پس باید کاملاً ملتفت بود: هر کدام از وجود یا ماهیّت را که بگوییم اصیل است، مقصود نه این است که مفهوم آن ـ از آن‌جهت که مفهوم ذهنی است ـ اصیل می‌باشد؛ بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن و قطع نظر از هر اعتبار و اعمال ذهنی، خود آن امر اصیل اوّلاً و بالذّات واقعیّت دارد؛ یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشأ آثار خارجی می‌باشد.

پس اگر گفته شود: ماهیّت (کلّی طبیعی) اصیل است، مراد نه آن است که کلّی بِما هو کلّيٌّ و (مثلاً) ماهیّت و مفهوم انسان بِما هوَ مفهومٌ اصیل است؛ بلکه مراد این است که کلّی طبیعی و ماهیّت و مفهوم مثلاً انسان اوّلاً و بالذّات در خارج، فرد و مصداق واقعی دارد؛ در مقابل این قول که گفته می‌شود: امر خارجی اوّلاً و بالذّات، فرد و مصداق واقعی وجود می‌باشد و از حدود آن، ماهیّت انسان انتزاع می‌شود.

ادلّه‌ی اَصالت وجود و تحقیق در آن‌ها

اینک، ادلّه‌ی قائلین به اصالت وجود را ذکر کرده و به تحقیق و رسیدگی در آن‌ها می‌پردازیم[1]:

دلیل یکم بر اصالت وجود:

وجود منبع هر شرف و خیر است (حتّی حکماء گفته‌اند: **مسألةُ "أنَّ الوجودَ خیرٌ" بدیهیَّة**) و اگر وجود اعتباری می‌بود، معلوم است که شرف و خیری در آن نبود.

مؤلّف می‌گوید: فرضاً هر چه در خارج باشد خیر و شرف باشد، خیر و

---

۱. خوانندگان محترم باید قبلاً ذهن خود را از مُسلَّمیّت اصالت وجود و قلب خود را از عشق به آن خالی نمایند و فقط به ادلّه‌ی اصالت وجود و انتقادات و اشکالات بر آن‌ها از روی دقّت و تأمّل نظر اندازند تا بتوانند حقّاً قضاوت نمایند که سخنانی که به نام برهان و دلیل در این مقام ذکر می‌شود، به‌راستی موجب قطع و یقین بر اصالت وجود می‌باشد یا نه.

شرف همین واقعیّات خارجی است[1] و امّا این واقعیّات اوّلاً بالذّات وجود است یا ماهیّت؟ فهُو أوّلُ الکلام و به عبارت دیگر، این دلیل مصادره به مطلوب است؛ چون مدّعا و مطلوب این است که وجود اصیل و منشأ آثار است [و] در دلیل هم گفته شده که وجود منبع هر شرف و خیر است.

دلیل دوم بر اصالت وجود:

فرقی که بین وجود خارجی اشیاء و وجود ذهنی آن‌هاست ـ به این که آثار مخصوص هر شیء بر وجود خارجی آن مترتّب می‌شود و آن آثار بر وجود ذهنی شیء مترتّب نمی‌گردد (چون آتش که به وجود خارجی می‌سوزاند و به وجود ذهنیْ نمی‌سوزاند) ـ دلیل است بر اصالت وجود؛ زیرا ماهیّت شیء در وجود خارجی و ذهنی محفوظ و ثابت است وگرنه صورت ذهنیّه، علم به خارج نمی‌شد؛ چون تطابق بین علم و معلوم لازم است. پس اگر ماهیّت اصیل و منشأ آثار می‌بود، برای وجود خارجی و وجود ذهنی اشیاء، فرقی حاصل نمی‌شد.

مؤلّف می‌گوید: اوّلاً، در این‌که موجود ذهنی چیست [و] آیا موجودات ذهنی اشیاء به همان ماهیّات خارجی است ـ یعنی اگر شیء در خارج جوهر بوده، در ذهن هم جوهر است و اگر از اقسام عرَض بوده، در ذهن نیز همان قسم عرض است یا ماهیّت منقلبه است که تمام مقولات خارجیه در ذهن متبدّل به مقوله‌ی کیْف می‌شود یا فقط صورت و شبَحی از اشیاء خارجی در ذهن حاصل می‌گردد؟ و ... ـ معرکه‌ی آرا و اقوال عجیبی است و ممکن است در آن‌مسأله، کسی مثلاً قول به صورت و شبح را (چنان‌که جماعتی از حکما گفته‌اند) اختیار بکند. پس این‌دلیل بر اصالت وجود برای او، ملزم و مثبِت مطلب نمی‌شود.

و ثانیاً، بر فرض اختیارِ قول محقّقین ـ که گفته‌اند: اشیاء بأنْفُسِها و مهیّاتِها

---

۱. پس کلام ضمنی مستدِل هم (که برای تأیید می‌گوید: حتّی حکماء گفته‌اند: **مسألةُ أنَّ الوجودَ خیرٌ بدیهیّةٌ**) برای اثبات مطلوب، هیچ فایده ندارد؛ زیرا مراد آنان هم بیش از این نیست که بالبداهة واقعیّات خیر است.

در ذهن آیند- می‌گوییم: ممکن است آثار ماهیّت به اختلاف امکنه (یعنی به اختلاف مَواطن و اَطوار) مختلف گردد؛ یعنی هم‌چنان‌که (بنابر فرض اصالت وجود) گفته می‌شود: وجود به اختلاف مواطن و اطوار، تأثیرش مختلف می‌گردد [و] وجود خارجی منشأ آثار مختصّه‌ی شیء و وجود ذهنی- که به‌تبَع و طفیل ذهن است- به خلاف آن است، با فرض اَصالت ماهیّت هم ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیّت به اختلاف مواطن و اطوار، مختلف می‌گردد: ماهیّت مجعوله در خارج، منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماهیّت متحقّق به تبَع نفس و ذهن آدمی، منشأ آن آثار نمی‌باشد.

به‌علاوه، این‌که محقّقین گفته‌اند که: اشیاء بمَهیّاتِها در ذهن آیند، مرادشان نه این است که عین آن حقیقت خارجی و یا حتّی مثل آن[1] بِعیْنه (به قسمی که تفاوت مثلاً بین شمس خارجی و شمس ذهنی مانند تفاوت زید و عمرو خارجی در انسانیّت باشد) به ذهن آید؛ بلکه باید گفت: مرادشان این است که بشر- تا حدّی که برایش میْسور است- در مقام تحلیل ذهنی، مفاهیمی از اشیاء به نام مهیّت به ذهن آرد و معنای تطابق بین علم و معلوم (یا معلوم بالذّات و معلوم بالعرض) برای بشر عالم به علم حصولی، همین‌قدر است[2] و بنابراین، ممکن است ماهیّت واقعی خارجی شیء- که آن را حقیقت شیء می‌گوییم- دارای اثری باشد که ماهیّت و مفهوم ذهنی، آن‌اثر را نداشته باشد. پس منشأ آثار خارجی همان ماهیّت اشیاء شود و آن اصیل باشد؛ نه وجود.

و به‌طور خلاصه، تکرار می‌کنیم: مهیّت، بنابر فرض اصالت، از دو جهت ممکن است به اختلاف امکنه (مواطن و اَطوار) آثارش مختلف شود (یعنی ماهیّت خارجی منشأ اثر خاص باشد و ماهیّت ذهنی منشأ آن اثر نباشد):

---

۱. مولوی می‌گوید:

شمس در خارج اگر چه هست فرد   مثل آن هم می‌توان تصویر کرد

۲. اگر تمام محقّقین هم جز این تصریح کنند، ما هرگز تقلیداً نمی‌پذیریم و ادلّه‌ی وجود ذهنی آنان هم، بیش از این را اثبات نمی‌کند.

۱ ـ از جهت این‌که ماهیّت ذهنی به تبع ذهن و نفس آدمی متحقّق است؛ به خلاف ماهیّت خارجی که غیر تبعی و در خارج، مجعول به جعل جاعل است.

۲ ـ از جهت این‌که ماهیّت ذهنی جز مفهومی از حقیقت خارجی به نام مهیّت نیست؛ به خلاف ماهیّت خارجی که ذات و حقیقت شیء خارجی است.

پس ممکن است اختلاف بین شیء خارجی و شیء ذهنی مستند به ماهیّت شیء باشد؛ نه وجود و ماهیّت اصیل باشد؛ نه وجود.[۱]

دلیل سوم بر اصالت وجود:

مقدّمةً می‌گوییم که: حکماء مشّاء گویند: تمایز و اختلاف دو شیء یا به تمام ذات است (چون تمایز اجناس عالیه از یک‌دیگر) و یا به جزء ذات است

---

۱. با وجود آن‌چه گفتیم، اگر باز گفته شود که: اگر ماهیّت اصیل باشد، باید در هر موطنی که محقّق شود، منشأ اثر باشد و مقتضَیات ذات و نفس ماهیّت به اختلاف امکنه و مواطن، مختلف نشود؛ یعنی باید هر اثری که ماهیّت خارجی دارد، ماهیّت ذهنی نیز داشته باشد،

در جواب (مکرّراً و به بیان و عبارت دیگر) می‌گوییم: اگر بشر می‌توانست که اشیاء را به ماهیّاتشان علیٰ ما هیَ علیه و بعبارةٍ أُخریٰ، حقیقت و ماهیّت اشیاء را ـ هر آن قسمی که در واقع و حقیقت است ـ تصوّر و ادراک کند و نیز یقین می‌داشت که ممتنع و مُحال است که ماهیّت مجعول به جعل جاعل در خارج با ماهیّت متحقّق به تبع ذهن و نفس در منشأیّت برای اثر مختلف گردند (به خلاف وجود مجعول خارجی با وجود تبعی ذهنی که بنابر قول اَصالت وجودی، در منشأیّت برای اثر مختلف می‌شوند) برای گفتار و ایراد مزبور، محلّی می‌بود و إلّا با این‌که علی‌التّحقیق (چنان‌که در مقدّمه‌ی مبحث برهان از مانند بوعلی و صدرالدّین قونوی، به منظور تذکّر و شهادت و تأیید قبلی برای این قبیل موارد، عباراتی نقل نمودیم) برای بشر درک حقیقت و ماهیّت اشیاء، علیٰ ما هیَ علیه، متعذّر و غیر ممکن است و جز مفاهیمی به نام مهیّت اشیاء، از خارج درک نمی‌کند (و به قول بعضی، آن مفاهیم فقط امور ساخته و پرداخته‌ی ذهن خود بشر است) و به‌علاوه، ماهیّت متحقّق به تبع نفس با ماهیّت غیر تبعیِ مجعول در خارج ممکن است فرق در آثار داشته باشد؛ پس برای فرمایش مذکور، هرگز محلّی نخواهد بود.

(چون تمایز انواع؛ مانند: انسان و فرَس که در فصل ـ که جزء ذات است ـ از یک‌دیگر متمایزند) و یا به عوارض و امور خارجیّه است (چون تمایز افراد نوع واحد؛ مانند: زید و عَمرو).

و حکماء اشراق به قسم دیگری از تمایز و اختلاف نیز قائل شده‌اند که آن اختلاف تشکیکی باشد؛ به این‌که افراد (مراتب) حقیقت واحد، به تقدّم و تأخّر، شدّت و ضعف، کمال و نقص و امثال ذٰلك، در همان حقیقت واحد که مشترک‌اند، از یک‌دیگر اختلاف و امتیاز داشته باشند. پس ما بهِ الامتیاز در اختلاف تشکیکی، عین ما به الاشتراک خواهد بود؛ نه این‌که تمایز به تمام ذات و یا به جزء ذات و یا به امر خارج از ذات بوده باشد.

و از این دسته‌حکماء ـ که قائل به اختلاف تشکیکی شده‌اند ـ کسانی که قائل به اَصالت مهیّت بوده‌اند (چون شیخ اشراق) در مادون نفس، تشکیک را در حقیقت **ماهوی** (یعنی در ماهیّت) قائل شده‌اند و کسانی که قائل به اصالت وجود بوده‌اند (چون محقّق سبزواری) تشکیک را در حقیقت **وجودی** گفته‌اند و شیخ اشراق ـ که نفس و مافوق نفس (از عقول و حقّ متعال) را وجودات محضه دانسته ـ تمایز آن وجودات را نیز به کمال و نقص و اختلاف تشکیکی گفته است. آری، جماعتی از حکماء قائل به اصالت مهیّت، نفی تشکیک در مهیّت نیز نموده‌اند؛ چنان‌که جماعتی از حکماء قائل به اصالت وجود نیز نفی تشکیک در وجود کرده‌اند. پایان مقدّمه.

اینک به بیان **دلیل سوم** می‌پردازیم: می‌گویند سبْق و تقدّم بالذّاتِ علّت بر معلول با عدم تشکیک در ماهیّت، دلیل است بر اصالت وجود.

توضیح این‌که: در مواردی که علّت و معلول، هر دو از جنس واحد (مثل علّیّت هیولیٰ و صورت برای جسم که علّت و معلول هر دو از جنس جوهرند) و یا از نوع واحد باشند (مثل علّیّت آتشی برای آتش دیگر که علّت و معلول هر دو از نوع واحدند)، بنابر فرض اصالت مهیّت، تشکیک در مهیّت لازم آید؛ زیرا عقلاً علّت در همه‌جا بر معلول، تقدّم ذاتی دارد و در صورتی که هر دو از جنس

واحد یا نوع واحد باشند، لازم آید مهیّت جنسیّه‌ی مثلاً جوهر (از جهت این‌که در مورد علّت است) متقدّم باشد و همان مهیّت جنسیّه‌ی جوهریّه (از جهت این‌که در مورد معلول است) متأخّر باشد و نیز مهیّت نوعیّه‌ی مثلاً نار (از جهت این‌که در مورد علّت است) متقدّم و (از جهت این‌که در مورد معلول است) متأخّر باشد و این معنی عین تشکیک در ماهیّت است.

با این‌که جماعتی از همان کسانی‌که قائل به اصالت مهیّت شده‌اند، تشکیک در ماهیّت را جایز ندانسته‌اند و مقتضای عدم جواز تشکیک در ماهیّت، اعتباریّت ماهیّت و اصالت وجود است؛ چون بنابر فرض اصالت وجود، در موارد مذکور، تقدّم و تأخّر در وجود شود، پس تشکیک در وجود لازم آید؛ نه ماهیّت و تشکیک در وجود جایز است.

مؤلّف می‌گوید: این دلیل (سوم) بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است (نه برهان)؛ آن هم بر همان‌دسته از قائلین به اصالت مهیّت (که تشکیک در ماهیّت را تجویز نکرده‌اند) و برای ما ـ که می‌بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیّت نیست[1] ـ هیچ فایده و اثری ندارد.

---

۱. زیرا عمده دلیلی که بر امتناع تشکیک در ماهیّت اقامه نموده‌اند این است که گویند: ما بِهِ الامتیازُ و التّفاوت (مثلاً تقدّم و شدّت در ماهیّت علّت) یا در اصل حقیقت و ماهیّت شیء دخالت دارد یا ندارد. در صورت اوّل، لازم آید که این‌حقیقت و ماهیّت بر فرد دیگر [ی] که فاقد این امتیاز و خصوصیّت است، صادق نباشد و در صورت ثانی (که مابه‌الامتیاز در اصل ماهیّت و حقیقت دخالت ندارد) پس امتیاز و اختلاف در ماهیت و در نتیجه، تشکیک در آن نخواهد بود.

و در جواب، می‌گوییم: مابه‌الامتیاز در اصل حقیقت و ماهیّت دخالت ندارد و لذا ماهیّت بر فرد فاقد آن امتیاز و خصوصیّت نیز صادق است؛ ولی امر خارج از آن‌حقیقت هم نیست و در این‌که آن فرد صاحب امتیاز و خصوصیّت همان فرد ماهیّت باشد (نه فرد دیگر) دخالت دارد؛ مثلاً شدّت در حرارت شدید، در اصل حقیقت و ماهیّت حرارت دخالت ندارد و لذا حرارت ضعیف هم حرارت است؛ ولی خارج از حقیقت حرارت هم نیست و لذا حرارت شدید هم تنها همان حرارت است؛ آری،

←

دلیل چهارم بر اصالت وجود:

مقدّمةً دو امر را تذکّر می‌دهیم:

۱ ـ حکماء گفته‌اند: هر امر متّصلی ـ چه قارّ باشد (چون جسم و مکان) یا غیر قارّ (چون زمان و حرکت) ـ بالقوّه قابل انقسامات غیر متناهیه است و به عبارت دیگر، ممکن است در آن، حدود غیرمتناهیه فرض نمود وگرنه جزء لایتجزّیٰ لازم آید و آن را در مباحث طبیعیّات، ابطال نموده‌اند.

۲ ـ حقایق غیرمتناهیه‌ی بالفعل محصور بین حاصرَیْن (مبدأ و منتهیٰ) مُحال است؛ ولی حقایق غیرمتناهیه‌ی بالقوّه محصور بین حاصرین مُحال نیست.

اینک، به بیان دلیل چهارم می‌پردازیم: نزد کسانی که تشکیک در مهیّت را انکار می‌کنند، مراتب شدید و ضعیف در اشتداد (چون رنگ و طعم سیب) انواع متخالفه است؛ نه این‌که نوع واحد و صاحب مراتب ضعیف و شدید باشد و چون اشتداد شیء، حرکت است و حرکت امرِ متّصل است (و فوقاً گفته شد هر متّصلی قابل انقسامات غیرمتناهیه است) پس مراتب شدید و ضعیف، غیرمتناهی و در نتیجه انواع آن غیرمتناهی خواهد بود.

بنابراین، اگر وجود اعتباری باشد ـ چون قهراً در وحدت و کثرت، تابع منتزَعٌ منه خود یعنی ماهیّت می‌باشد و ماهیّت در این مورد، غیرمتناهی و اصیل

←

در این‌که حرارت شدید، همان مرتبه از حرارت باشد (نه مرتبه‌ی دیگر) دخالت دارد. پس حرارت صاحب مراتب است و برای ماهیّت و حقیقت حرارت، به اعتبار مراتب شدید و متوسّط و ضعیف، عَرَض عریض است.

و حاصل: همان‌قسم که قائلین به تشکیک در وجود، تصویر تشکیک در وجود می‌نمایند، برای قائلین به اصالت مهیّت هم تصویر آن در ماهیّت بِعیْنه ممکن است و هیچ امتناعی ندارد؛ چنان‌که ظاهراً حکماء مشّاء هم ـ که قائل به امتناع تشکیک در ماهیّت‌اند ـ بعیْنه در وجود نیز ممتنع می‌دانند و لذا از آنان، قول به تباین در وجود نقل شده است.

است ـ پس انواع غیرمتناهیه‌ی بالفعل، محصور بین حاصرین (مبدأ و منتهیٰ) لازم آید و آن مُحال است؛ به خلاف این‌که بگوییم: وجود اصیل است ـ که در این صورت، امر واحدی داریم که وجود است ـ و کثرت غیرمتناهی بالقوّه خواهد بود، پس امر محالی لازم نیاید.

مؤلّف می‌گوید: گذشته از این‌که می‌توان گفت: بنابر فرض اصالت مهیّت و عدم جواز تشکیک در مهیّت، در اشتداد، انواع غیرمتناهیه بالفعل لازم نیاید (بلکه انواع غیرمتناهیه بالقوّه خواهد بود)؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا هر امر متّصل دیگر ـ چنان‌که در مقدّمه اشاره شد ـ انقسامات و اَبعاض و اجزاء غیرمتناهیه را بالفعل دارا نیست؛ بلکه بالقوّه انقسامات غیرمتناهیه را (ولو به حسب ذهن و قوّه‌ی واهمه) قبول می‌نماید و فرض اَصالت مهیّت و انواع هم که امر بالقوّه را بالفعل نمی‌کند و بعِبارةٍ أُخریٰ، اصالت مهیّت مستلزم این نیست که مهیّت هیچ‌گاه بالقوّه نباشد،

علاوه، می‌گوییم: این دلیل بر اصالت وجود نیز، نظیر دلیل سابق، برهان نیست؛ بلکه تنها جدل و الزام است؛ آن هم بر کسانی که تشکیک در ماهیّت را تجویز ننموده‌اند و ـ به‌طوری که در ذیل دلیل سوم ذکر شد ـ چون از نظر ما، برای وقوع تشکیک در ماهیّت، مانعی نمی‌باشد، پس این دلیل چهارم نیز برای ما هیچ نتیجه ندارد و الزام‌آور نیست.

دلیل پنجم بر اصالت وجود:

اگر وجود اصیل نباشد، هیچ شیء و ماهیّتی از حدّ اِستِواء (= برابری نسبت به وجود و عدم) خارج نشود؛ یعنی مهیّت به وجود از حدّ استواء خارج می‌شود و وجود واسطه‌ی عُروض موجودیّت بر مهیّت است و نمی‌توان گفت: مهیّت اوّلاً و بالذّات در خارج موجود است.

به بیان این‌که به اتّفاق فریقین، مهیّت، من حیْثُ هيَ، لیست إلّا هيَ؛ یعنی مثلاً مهیّت انسان من حیث ذات انسان، فقط همان انسان است و در مرتبه‌ی

ذات انسان، جز همان ذات و ذاتیّات انسان، چیز دیگری (از قبیل ضحک، کتابت، وجود، عدم ...) راه ندارد. پس انسان مِن حیْثُ هوَ، نه موجود است و نه معدوم؛ یعنی هیچ یک از وجود و عدم، نه عین ذات انسان است و نه جزء ذات و نسبت ماهیّت انسان به وجود و عدم برابر است.

پس اگر فرض شود وجود اصیل است، گفته می‌شود: ماهیّات به وجود از حدّ استواء خارج شده و در خارج موجودند؛ یعنی وجود، واسطه در عُروض موجودیّت بر ماهیّت است. اوّلاً و بالذّات وجود در خارج، موجود است و ثانیاً و بالعرض ماهیّت و هیچ اشکالی ندارد.

ولی اگر فرض شود وجود اعتباری است، اشکال می‌شود بر این‌که: ماهیّت ـ که به ذات خود، وجود و موجود نیست ـ چه آن را از حدّ استواء و برابری نسبت به وجود و عدم خارج می‌نماید و به چه چیز، مهیّت مستحِق حمل موجودیّت می‌شود؟ ضمّ معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیّت) که مناط موجودیّت نمی‌شود.

و چون بعض قائلین به اصالت مهیّت گفته‌اند: مهیّت بعد از انتساب به جاعل، به حیثیّت مکتَسَبه از جاعل، مصداق موجود می‌گردد، مستدِل در جواب آن می‌گوید: این سخن خالی از تحقیق است؛ زیرا حال مهیّت بعد از انتساب به جاعل، یا تفاوت می‌کند یا نه. اگر تفاوتی در آن پدید آید، پس ما بهِ التّفاوت، وجود حقیقی و اصیل است (اگرچه خصم از اسم آن تحاشی کند) و آن انتساب و اضافه هم اضافه‌ی اشراقیّه است (نه مقولیّه‌ی اعتباریّه) و اگر بعد از انتساب، هیچ تفاوتی در حال او حاصل نشود و معهٰذا مستحقّ حمل موجود شود، در این‌صورت، انقلاب ممکن به واجب لازم آید؛ زیرا آن‌که به نفس ذاتش (بدون ملاحظه‌ی حیثیّت آخَری و اعتبار امر دیگری غیر ذاتش) مستحقّ آن است که بر او حکم به موجودیّت شود، واجب است، نه ممکن و اگر مستحقّ حمل موجود نگردد و بر استواء باقی باشد، خُلف لازم آید.

مؤلّف می‌گوید: چون این دلیل ـ با این‌که حقیقت آن مصادره است ـ بسیار

فریبنده است و گویی در آن، طلسم و سحری نهفته است که غالب افکار را به خود متوجّه می‌سازد (!) ما برای شکستن این طلسم، ناچار به اطاله‌ی کلام و تَکرار مطلب و توضیح واضحات در مقام بحث می‌شویم تا منصفینِ اهل فضل به حقیقت امر کاملاً واقف گردند.

و خلاصه‌ی بحث و تحقیق ما این‌که: هم‌چنان‌که برای وجود (بنابر فرض اَصالت) در حقیقت، دو مرحله است: یکی مرحله‌ی مفهوم بدیهی و دیگر مرحله‌ی مصداق حقیقی خارجی، برای مهیّت نیز (بنابر فرض اَصالت آن) دو مرحله است: یکی مرحله‌ی مفهوم، بِما هوَ مفهوم؛ دیگر مرحله‌ی مصداق خارجی. این‌که گفته می‌شود: ماهیّت، مِن حیْثُ هيَ، لَیست إلّا هي و نسبتش به وجود و عدم یکسان و برابر است، ناظر به مرحله‌ی مفهوم، بما هُوَ مفهوم، است و امّا این‌که گفته می‌شود: ماهیّت اصیل است و اوّلاً و بالذّات در خارج مجعول و موجود است، همانا به لحاظ مرحله‌ی مصداق ماهیّت است؛ نه مفهوم بما هُوَ مفهوم و اختلاف احکام مهیّت به لحاظ این‌دو مرحله، اشکالی ندارد. از فرض صحّت حکم مرحله‌ی اوّل، امتناع و بطلان حکم مرحله‌ی ثانی لازم نیاید. بنابراین، از مسلّمیّت حکم مرحله‌ی اوّل (یعنی مرحله‌ی مفهوم بما هو مفهوم) اعتباریّت مهیّت و اصالت وجود را اثبات نمی‌توان نمود؛ جز به مصادره.

و اینک، به منظور تشریح و توضیح می‌گوییم: با حفظ همان مطلب مورد اتّفاق فریقین، ما فرض می‌کنیم که ماهیّت اصیل است. می‌بینیم به هیچ اشکال و محذوری برخورد نمی‌کنیم؛ زیرا این‌که گفته می‌شود: به اتّفاق فریقین، مهیّت مِن حیثُ هيَ لَیست إلّا هي [و] نه موجود است، نه معدوم (یعنی وجود و عدم، نه عین ذات آن است و نه جزء ذات) مراد همان **مفهوم** مهیّت است. (البتّه مفهوم انسان من حیث هو، همان مفهوم انسان است و به عبارت دیگر، انسان به حمل اوّلی ذاتی، فقط انسان است؛ نه موجود است و نه معدوم و مفهوم دائماً چنین است. همین مفهوم انسان، دائماً همان انسان است و هیچ‌گاه به حمل اوّلی ذاتی، آن را غیر انسان، حتّی موجود نمی‌توان گفت) و امّا چون گفته می‌شود:

ماهیّت ممکنات اصیل و اوّلاً و بالذّات در خارج موجود است و واسطه در عُروض ندارد (چنان‌که میرداماد می‌فرماید: نفسِ قوام مهیّت، مصحّح حمل وجود است) مراد، **مصداق** مهیّت، مثلاً مصداق انسان است؛ نه همان مفهوم انسان مِن حَیث هو. شیء خارجی اوّلاً و بالذّات، مصداق و فرد واقعیِ مهیّت است و ثانیاً و بالعرَض، مصداق وجود است.

بنابر فرض اَصالت مهیّت در ممکنات، **موجودیّت** فقط یک مفهوم عامّی است عرضی، خارج محمول بلاضمیمه و به حمل شایع صِناعی، صادق بر مصادیق مهیّات خارجیّه است و هم‌چنین صادق بر مصادیق (صُوَر و افراد) ذهنیّه‌ی مهیّات؛ بلکه صادق بر مفهوم و مهیّت من حیث هو؛ یعنی مثلاً مفهوم و ماهیّت انسان۔ گرچه مِنْ حیْثُ هُوَ (چنان‌که گفته شد) لیس إلّا هو (یعنی به حمل اوّلی ذاتی، انسان انسان است و هیچ امر دیگری حتّی موجود نیست)۔ ولی همین نفس مفهوم، به حمل شایعِ صناعی، در ذهن موجود است و انسان نیست؛ یعنی مصداق و فرد انسان نیست (هم‌چنان‌که مفهوم جزئی جزئی است، به حمل اوّلی و کلّی است به حمل شایع صناعی و مفهوم عدم عدم است، به حمل اوّلی؛ ولی به حمل شایع صناعی، موجود است در ذهن) و آن‌چه در خارج امر، حقیقی و واقعی است همان افراد و مصادیق مهیّات است.

و از جهت جعل هم، بنابر فرض اصالت مهیّت، نمی‌گوییم: جاعل همان مفهوم، مِن حیثُ هُوَ مفهوم، را جعل می‌کند یا نفس آن مفهوم را به جعل ترکیبی مصداق می‌گرداند؛ بلکه می‌گوییم: جاعل به جعل بسیط، مصداق مفهوم (ماهیّت) انسان را جعل می‌کند که بر آن مجعول، موجودیّت حمل می‌شود (یعنی ـ چنان‌که اشاره شد۔ مفهوم عامّ موجود بر آن مجعول خارجی، عقلاً صادق است و گفته می‌شود: فردِ انسان موجود است). پس در مفهوم، مِن حیثُ هوَ مفهومٌ، جاعل هیچ‌گونه تصرّفی نمی‌کند و پس از آن‌که جاعل مصداق را جعل کند و حمل موجودیّت بر مصداق راست آید، بدیهی است در حالِ مفهوم بما هُوَ مَفْهوم، هیچ‌گونه تفاوتی حاصل نمی‌شود.

و در این صورت و فرض، هرگز انقلاب ممکن به واجب لازم نمی‌آید؛ چون اگر توهّم انقلاب در ناحیه‌ی مفهوم است که ما می‌گوییم: مفهوم، مِن حَیْث هُو، همیشه همان نفس مفهوم است و به حمل اوّلیِ ذاتی هرگز موجود نخواهد شد و اگر توهّم انقلاب در ناحیه‌ی مصداق است، مصداق که حالت سابقه‌ای نداشت تا انقلاب در آن تصویر شود و از حین تحقّق هم به جعل جاعل، متحقّق و موجود است. پس چگونه واجب بالذّات می‌گردد؟ پس توهّم انقلابِ ممکن به واجب در کلام مستدِل، ساقط است.

این‌که در استدلال مزبور گفته شد: ماهیّت مِن حیثُ هیَ که نه وجود است و نه عدم است و نسبتش به وجود و عدم برابر می‌باشد، چه آن را از حدّ استواء خارج نمود و به چه چیز، مستحقّ حمل موجودیّت شد؟ ضمّ معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیّت) مناط موجودیّت نمی‌شود،

می‌گو[یـ]یم: بنا بر فرض اصالت مهیّت (که گفته می‌شود: مهیّت اوّلاً و بالذّات در خارج موجود است) اگر مراد این بود که همان مفهوم ماهیّت مِن حیثُ هو موجود است (آن هم به همان حمل اوّلی ذاتی) جای این سؤال می‌بود که مفهوم، منْ حیثُ هو مفهومٌ، که به حمل اوّلی ذاتی، همان مفهوم است و لاغیر (نه موجود است و نه معدوم)؛ چه آن را از حدّ اِستواء خارج نمود و به چه‌چیز مستحقّ حمل موجودیّت گردید؟ ولی هیچ‌گاه گفته نمی‌شود: ماهیّت مِن حَیثُ هیَ۔ که به حمل اوّلی ذاتی، موجود نبود۔ به حمل اوّلی ذاتی، موجود است؛ بلکه گفته می‌شود: مصداق ماهیّت (مثلاً مصداق انسان) موجود است؛ آن هم به حمل شایع صناعی. پس ماهیّت مِنْ حَیثُ هي (مفهوم مِنْ حیثُ هوَ مَفهوم) همیشه همان ماهیّت و مفهوم است و هرگز از حدّ اِستواء خارج نشده و به حمل اوّلی ذاتی موجود نگشته است.

و حمل مفهوم موجود بر مصادیق خارجیّه‌ی مهیّات به لحاظ و اعتبار ضمّ شیء به شیء نیست؛ بلکه موجودیّت۔ چنان‌که گفتیم۔ عارض خارج محمول بلاضمیمه برای مهیّت خارجیّه است که از حاقّ ذات مهیّت مجعول

انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد (و این خارج محمول، ذاتی باب برهان است؛ نه ذاتی باب ایساغوجی).

و ایضاً در جواب عبارت مستدِل ـ که می‌گوید: مهیّت به چه چیز مستحقّ حمل موجودیّت می‌شود؟ ـ می‌گو[ی]یم: اگر سؤال از واسطه در عُروض است (چنان‌که ظاهر کلام همین است) بنابر فرض اصالت مهیّت که واسطه[ای] در عروض، برای موجودیّت مهیّت نیست و اگر سؤال از واسطه در ثبوت و تحقّق است، آن هم واضح است که واسطه در این صورت، جعل جاعل است؛ یعنی چون جاعل به جعل بسیط، برای مفهوم انسان مصداق و فرد انسان جعل نمود، از این جهت گفته می‌شود: انسان در خارج موجود است.

جاعل به جعل بسیط، شیء و فردی را جعل می‌کند که علیٰ أيّ حالٍ عقلاً بر آن مجعول، موجود اطلاق می‌شود و اینک مطلوب مجهول در مورد بحث اَصالة‌التّحقّق (چنان‌که در صدر مسأله گفتیم) این است که این شیء مجعول موجود در خارج، آیا اوّلاً و بالذّات، مصداق و فرد مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم ماهیّت یا بالعکس، اوّلاً و بالذّات، مصداق و فرد مفهوم ماهیّت است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم وجود و موجود؟

بنابر صورت اوّل، گفته می‌شود: وجود اصیل است و بنابر ثانی، مهیّت اصیل است. حال به مجرّد این‌که مفهوم ماهیّت، مِن حیثُ هوَ مفهومٌ، به حمل اوّلی ذاتی موجود نیست، لازم نیاید که مصداق ماهیّت هم به حمل شایع صِناعی، اوّلاً و بالذّات موجود نباشد تا نتیجه‌ی قطعی گرفته شود که شیء مجعول در خارج اوّلاً و بالذّات، مصداق وجود است، نه ماهیّت.

آری، در فرض مجعولیّت ماهیّت ـ اگر جاعل می‌بایست نفْس مفهوم بِما هوَ مَفهوم را مصداق موجود خارجی بگرداند ـ جای این گونه سخنان و توهّمات می‌بود که: مفهوم و ماهیّت، مِن حیثُ هيَ ـ با این‌که نه موجود بود و نه معدوم ـ چگونه شد و جاعل چه بلایی بر سر آن آورد که در خارج، از حدّ اِستِواء خارج شده که اینک می‌گوییم: موجود است؟ لابد به آن افاضه‌ی وجودِ حقیقی نموده

است و به واسطه‌ی این وجود حقیقی، حالش تفاوت کرده است و می‌گوییم: موجود است وگرنه ضمّ معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیّت مِن حیثُ هیَ) مَناط موجودیّت نمی‌شود و اگر هم تفاوت در حالش پیدا نشده است، با وجود این، می‌گوییم: موجود است، انقلابِ ممکن به واجب لازم آید؛ ولی از آن‌چه گفتیم، واضح شد که چنین نیست؛ بلکه جاعل به جعل بسیط مصداق ماهیّت [را] جعل می‌کند و بر آن مجعول، مفهوم موجود نیز صادق است.

باری، باید گفت: حقیقت امر این است که مستدِل در مقام استدلال، از دریچه‌ی مسلّمیّت اعتباریّت مهیّت و اَصالت وجود، به مهیّت و وجود نگریسته و برای مهیّت، تنها یک‌مرحله‌ـکه همان‌مرحله‌ی مفهوم است‌ـ اَنگاشته و روی آن بحث و استدلال می‌نماید که مُخرِج مهیّت مِن حیثُ هِيَ از حدّ اِستواء و مصحّح حمل موجودیّت بر آن و (بِعبارةٍ أُخرىٰ، واسطه در عُروض) چیست؟ و پیداست که اساساً فرضِ بودنِ واسطه در عُروض موجودیّت بر مهیّت، عین دعوی اعتباریّت مهیّت است و اخذ آن در مقام استدلال بر اَصالتِ وجود مصادره است.

و در عبارات بعد، گویی مستدل می‌خواهد وانمود کند که بنابر فرض اصالتِ مهیّت، موجود شدن ماهیّت در خارج، به همین است که جاعل نفس ماهیّت و مفهوم مِن حَیثُ هُوَ را موجود خارجی بنماید؛ زیرا سخن از تفاوت حال ماهیّت بعد از جعل به میان می‌کشد و چنان‌که کراراً گفته‌ایم، جاعل مفهوم مِن حیث هُو را موجود نمی‌نماید و نیز آن را تبدیل به مصداق نمی‌کند؛ بلکه جاعل به جعل بسیط، مصداق ماهیّت را جعل می‌کند و عقلاً بر مصداق مجعول، حمل موجودیّت صادق است و مفهوم بِما هُو مفهومٌ نیز به همان حال خود باقی است.[۱]

---

۱. پس در مقام استدلال بر اَصالت وجود به همین دلیل پنجم، اگر باز گفته شود که: ماهیّت
←

←

بدون لحاظ امری ماوراء ذات خود، مستحقّ حکم به موجودیّت و خارجیّت نمی‌باشد و چنین چیزی باید با او اعتبار امری شود که بالذّات نقیض عدم باشد یا گفته شود که: مُفاض از جاعل، امری وراء سنخ ماهیّات است و حقیقتی می‌باشد که مطارده و نقاضت او با عدم و نیستی بالذّات می‌باشد (چون ماهیّات در نفس ذات، وجود را ندارند، مطارده‌ی آن‌ها با عدم بالعرض و به تبَع وجودات است؛ نه آن‌که سنخ ماهیّت امری باشد که بالذّات طرد عدم از خود کند)،

در جواب، می‌گوییم: همه‌ی این قبیل فرمایشات، ناشی از آن است که شخص گوینده ماهیّت را اعتباری انگاشته و برای ماهیّت تنها یک مرحله ـ که همان مفهوم ذهنی، بِما هُوَ مفهوم، باشد ـ فرض نموده و برای آن، هیچ واقعیّتی در خارج قائل نشده است. به خلاف آن، برای وجود دو مرحله مسلّم گرفته و سوای مفهوم ذهنی، واقعیّات خارجیّه را مصداق حقیقی وجود پنداشته و این‌معنی در ذهن او رسوخ پیدا نموده است و به چنین دیده‌ای بر ماهیّت و وجود می‌نگرد و لذا این احکام را بار می‌کند که البتّه عین دعوی اعتباریّت ماهیّت و اصالت وجود و بنابر آن‌فرض و مبناست و غفلت از این می‌شود که ذکر این احکام در مقام استدلال و اثبات اصالت وجود، عین مصادره می‌باشد.

برای روشن شدن مطلب، باز می‌گو[ی]یم: هم‌چنان‌که مفهوم وجود، بِما هوَ مَفهوم، در خارج طاردِ عدم و متعلّق جعل نیست، البتّه مفهوم ماهیّت هم، بِما هو مفهومٌ، طارد عدم و متعلّق جعل نمی‌باشد؛ ولی هم‌چنان‌که بنا بر فرض اصالت وجود، گفته می‌شود: وجود حقیقی (مصداق وجود) بالذّات طارد عدم است، بنابر فرض اصالت مهیّت هم صحیح است گفته شود که: ماهیّت واقعی و حقیقی، یعنی مصداق ماهیّت در خارج، بالذّات (یعنی اوّلاً و بالذّات و بدون واسطه در عروض، نه این‌که به ذات مفهومش) طارد عدم و مستحقّ حکم به موجودیّت است.

پس این‌که می‌گویند: نفس ذات ماهیّت بدون لحاظ امری ماوراء ذات خود، مستحقّ حکم به موجودیّت و خارجیّت نمی‌باشد، در جواب آن، می‌گوییم: بنابر فرض اصالت ماهیّت، نمی‌گوییم: نفس ذات ماهیّت و مفهوم در خارج موجود است؛ بلکه می‌گوییم: مصداق آن اوّلاً و بالذّات و بدون واسطه در عُروض، موجود است (چنان‌که بنابر فرض اصالت وجود نیز نفس مفهومِ وجود بِما هوَ مفهوم، در خارج، موجود نیست؛ بلکه مصداق وجود موجود است).

باز اگر کسی چنین توهّم کند که: بنابر فرض اَصالت مهیّت، جعل جاعل به نفس ماهیّات و

←

دلیل ششم بر اصالت وجود:

اگر فرض کنیم وجود اصیل نبوده و اعتباری باشد، هیچ‌وحدتی در دار تحقّق حاصل نشود؛ زیرا مهیّات فطرتاً مختلف و ذاتاً متغایر و مَثار و منشأ کثرت‌اند (به خلاف وجود که در همه‌ی موارد، ملاک وحدت است) و چون وحدتی نباشد، اتّحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه حاصل نگردد؛ زیرا جهت اتّحاد و وحدت بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه‌ی شایع صِناعی تنها وجود است که علی‌الفرض، اعتباری است و مسأله‌ی **توحید**- که أُسّ المسائل است- نیز تمام نشود؛ نه توحید ذات و نه توحید صفات و نه توحید فعل حقّ متعال.

امّا **توحید ذات**؛ زیرا بنا بر فرض اصالت مهیّت، شبهه‌ی (معروف به شبهه‌ی ابن‌کَمّونه) فرض تعدّد واجب- که به تمام ذات بسیط، متمایز از یک‌دیگر باشند- وارد می‌گردد و استدلال بر توحید، به لزوم ترکیب در واجب از مابهِ‌الاشتراك و مابهِ‌الامتیاز، مستقیم و تمام نگردد و به آن، دفع شبهه‌ی مزبور نشود (چون مهیّات بسیطه به‌تمام ذات بسیط، متخالف و متمایز از یک‌دیگرند)؛ به خلاف صورت فرض اصالت وجود که در دفع شبهه گفته می‌شود: دو واجب

←

طبایع کلّیّه تعلّق می‌گیرد و سپس ملاک موجودیّت در خارج و طرد عدم، مجعولیّت نفس ماهیّات و طبایع می‌شود و لذا بر او مشکل [می] شود که- با آن‌که در نفس ماهیّت و طبیعت کلّی، موجودیّت و طاردیّت عدم نبود- چگونه می‌شود که پس از جعل، همان ماهیّت و طبیعت بِنفْسِها موجود و طارد عدم گردد؟

می‌گو[یـ]یم: این مجرّد توهّمی است به خلاف واقع. بنا بر فرض اَصالت مهیّت، هرگز جعل جاعل به نفس ماهیّت و طبیعت بما هي تعلّق نمی‌گیرد؛ بلکه به مصداق و فرد بالذّات طبیعت و ماهیّت تعلّق می‌گیرد؛ به این معنی که جاعل مصداق و فرد طبیعت را اوّلاً و بالذّات (به جعل بسیط) جعل می‌نماید؛ نه طبیعت کلّی بِما هوَ کلّيٌّ و مفهوم بِما هو مَفهوم را و عقلاً بر فرد مجعول، موجودیّت و طارِدیّتِ عدم صادق است.

مفروض در وجود حقیقی مشترک خواهند بود و مابِهِ الاشتراك بین دو شیء مستلزم مابه‌الامتیاز است و بنابراین، در هر یک از دو واجب، ترکیب لازم آید و ترکیب در واجب باطل است؛ چون مستلزم احتیاج است. پس فرض تعدّد واجب، باطل خواهد بود.

و امّا **توحید صفات**؛ زیرا با فرض اصالت مهیّت، عقلاً نمی‌توان گفت: بین مفاهیم علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیّه و نیز بین صفات و ذات مقدّس حقّ متعال، وحدتی است (با این‌که به مذهب حق، در صفات حقّ متعال، توحید است)؛ به خلاف فرض اصالت وجود که گفته می‌شود: این اوصاف و ذات مقدّس (گرچه همه از جهت مفهوم، متعدّد و مختلف‌اند، ولی) در وجود حقیقی متّحدند.

و امّا **توحید فعل الله** تعالیٰ ؛ زیرا بنابر فرض اصالت مهیّت، صوادر از حقّ متعال (یعنی افعال خداوند متعال) جز مهیّات متخالفه نخواهند بود و در این صورت، اشکال می‌شود که: پس کجاست وجه الله واحدی که مشارٌ إلیه قول خداوند متعال است در آیه‌ی کریمه‌ی ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾؟ و معلوم است که وجه واحد، واحد است و نیز کجاست کلمه‌ی **کن** تکوینی واحدی که مدلول ﴿**وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ**﴾ است؟ به خلاف فرض اصالت وجود که آن مدار وحدت بین متخالفات است و فعل خداوند متعال در این صورت، تنها همان وجود حقیقی منبسط خواهد بود که آن وجه الله و امر الله است.

مؤلّف می‌گوید: راجع به استدلال بر اصالت وجود به اتّحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه، ملاک صحّت حمل همین است که یک‌نحو اتّحاد و هو هویّتی بین موضوع و محمول بوده باشد؛ نه به‌خصوص اتّحاد وجودی (چنان‌که مشهور است)[1] و بنابر فرض اصالت مهیّت، آن اتّحاد را ما اتّحاد

---

۱. برای تأیید مطلب، حاصل کلامی را از شرح منظومه‌ی سبزواری (در غُررٌ في الحَمْل)
←

تحقّقی و مصداقی گوییم؛ یعنی موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی- (گرچه مفهوماً متغایرند، ولی) مصداقاً و تحقّقاً متّحدند (و این تحقّق، تحقّق ماهوی است، نه وجودی و اگر مستدلّ بر اصالت وجود، در مقام استدلال به دلیل اتّحاد بین موضوع و محمول، بگوید: این تحقّق همان تحقّق وجودی است، واضح است که مصادره خواهد بود)؛ چه محمول برای موضوع ذاتی باشد (چون قضیّه‌ی "زید انسان است.") و چه عرَضی و در این صورت، هم خواه عرَضی خارج محمول بلاضمیمه باشد (چون "زید ممکن است.") و خواه عرضی محمول بالضّمیمه (چون "زید کاتب است.").

به بیان دیگر، می‌گوییم: بر فرض اصالت مهیّت، هر کلّی ذاتی با فرد و مصداق اوّلی و ذاتی خود، یک‌نحو اتّحاد دارد که با افراد کلّی دیگر ندارد و نیز هر عرضی یک‌نحو اتّحاد در خارج با معروض خود دارد که با شیء دیگر ندارد و همین اتّحاد خارجی کلّی ذاتی با فرد خود و عَرَضی با معروض خود، ملاک

←

این‌جا می‌آوریم:

هٰذي (أي الهوهويّة) هي الحملُ و فيه اعتَبِر — جهَتَي الوحدةِ و التكثُّرِ

إن قلتَ: الهوهويّة اتّحادٌ ما، فلِمَ خصَّصْتَها بالحمل؟ قلتُ: التعارفُ قد خصَّص الحمل بالاتّحاد في الوجود و إلّا فهو مساوٍ للهو هويَّة (و في النَّظم) أيضاً أطلقْنا جِهتي الوحدة و التكثّر.

و در حاشیه‌ی شرح منظومه نیز می‌گوید:

كما أنَّ الضّاحكَ و الكاتب متخالفان مهيّةً متّحدان وجوداً، و لذٰلك يُحمل أحدُهما على الآخَر بهو هو، كذٰلك زيد و عمرو مختلفان بعوارض المشخِّصة، متّحدان في الإنسانيّة لأنَّ [تمام] ذاتِها المشتركةِ واحدٌ، فيُمكن أنْ يقال: زيدٌ عمروٌ في مقام الإنسانيّة، و كذٰلك الإنسان و الفَرس مختلفان بالمهيّة النوعيّة متّحدان في الحيوانيَّة، فيمكن أن يقال: الإنسانُ فَرسٌ في مقام الحيوانيَّة.

مؤلّف می‌گوید: سبزواری در مثل این دو قضیّه‌ی فوق، ملاک صحّت حمل را اتّحاد در مهیّت اعتباری گرفته است. بنا بر این تحقیق، می‌توان گفت که ملاک صحّت حمل مجرّدِ اتّحادی است، ولو در امر اعتباری. پس اگر ما ملاک اتّحاد را (مانند مشهور،) به‌خصوص اتّحاد وجودی نیز بگوییم، اثبات اصالت وجود نمی‌شود.

صحّت حمل کلّی ذاتی بر فرد و عرَضی بر معروض است و برای صحّت حمل، هیچ‌احتیاجی به فرض اصالت وجود نداریم. پس اتّحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه هرگز دلیل و برهان بر اصالت وجود نخواهد شد.[۱]

و امّا راجع به استدلال بر اَصالت وجود به استقامت و تمامیّت دلیل بر توحید از راه **لزوم ترکیب** در فرض تعدّد واجب: گذشته از این‌که به مجرّد فرض اصالت وجود نیز دلیل لزوم ترکیب، مستقیم و تمام نشود و شبهه‌ی تعدّد واجب مندفع نگردد (چون ممکن است از جانب خصم، دو وجود واجب بسیط متمایز و متباین به تمام ذات بسیط فرض شود که مستلزم ترکیبی نگردد؛ چنان‌که قول به تباین به تمام ذات بسیط در وجودات از حکماء مشّاء نقل شده است.) و ایضاً گذشته از این‌که این استدلال (بر فرض تمامیّتش) مثبِت اَصالت وجود تنها در مورد ذات واجب تعالیٰ خواهد بود و مستلزم اصالت وجود در ممکن نخواهد شد (چنان‌که صاحبان مشرب ذوق‌التألّه قائل به تفکیک شده‌اند؛ یعنی در ممکنات مهیّت را اصیل دانسته و در مورد ذات واجب تعالیٰ وجود را اصیل گفته‌اند) و این‌مقدار از ثبوتِ اصالت وجود به حال توحید صوفیّه و عرفاء (یعنی در اثبات وحدت وجود و موجود) هیچ مفید و مثمر نخواهد بود،

---

۱. اگر کسی بعد از این بیانات، باز بگوید: دو متغایر به حسب مفهوم، اگر خارجیّت پیدا نمایند و وجود امر انتزاعی باشد، اتّحاد خارجی لغو خواهد بود،

جواب او (از آن‌چه گفته شد) بر اهل فضل روشن است-إن‌شاءَالله تعالیٰ-ولی باز برای توضیح، در ضمن مثال می‌گو[یـ]یم: اگر فرض انتزاعیّت وجود و اصالت مهیّت نمودیم، خارجیّات، مصادیق واقعی و اوّلی و بالذّات مهیّات خواهند بود و ما می‌بینیم در این صورت، مثلاً مفهوم انسان و مفهوم کاتب گرچه مفهوماً متغایرند، ولی در خارج، زید-که مصداق واقعی و اوّلی انسان است- نیز او از جهت کتابتش نیز مصداق کاتب است. پس معلوم می‌شود: گرچه مهیّات (مفاهیم) متغایرند، ولی در مقام خارجیّت و مصداق، گاه مصادیق بعضی با بعض دیگر، اتّحاد و وحدتی دارند و همین اتّحاد در مقام خارج و در تحقّق ماهوی و مصداق، ملاک صحّت حمل دو شیء-که مفهوماً متغایرند- می‌شود. پس برای صحّت حمل، محتاج و مجبور نیستیم که فرض اصالت وجود بنماییم.

می‌گوییم: این‌دلیل دوْر است؛ چون بر اصالت وجود، بـه امـری اسـتدلال شده است که خود آن‌امر متوقّف است بر ثبوت اصالت وجود؛ زیرا استقامت و تمامیّت دلیل لزومِ ترکیب از مـابـهِ الاشـتراکُ و مـابـهِ الامـتیاز، متوقّف است بـر ثبوت اصالت وجود (بلکه به ضمیمه‌ی وحدت و تشکیک در وجود) و یا الزام و جدل است بر کسانی که با قول به اعتباریّت وجود، برای نـفی تـعدّد واجب، بـه دلیل لزوم ترکیب استدلال می‌نمایند.

و ما بـنابر اخـتیار اعـتباریّت وجـود و اصـالت مـهیّت، در دفـع شـبهه‌ی ابن‌کمّونه و استدلال بر توحید، از جمله می‌گوییم: فـرض تـعدّد واجب مسـتلزم نقص هر یک از دو واجب می‌گردد؛ چون هریک فاقد ذات (حقیقت) و کمالات ذاتیّه‌ی دیگر [ی] است و نیز ترکیبی در هر یک، از وِجدان ذات خـود و فـقدان دیگـری لازم آیـد و ایـن تـرکیب گـرچـه اعـتباری است، ولی بـعضی (چـون صدرالمتألّهین) حتّی چنین‌ترکیبی را نیز در واجب منع نموده‌اند.

و امّا راجع به استدلال بر اَصالت وجود به **توحید صفات**: گذشته از این‌که بنابر فرض اصالت وجود (هم‌چنان‌که گـفته مـی‌شود) مـفاهیم مـختلفه‌ی عـلم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیّه در وجـود مـتّحدند، بـنابر فـرض اصـالت مهیّت هم می‌توان گفت که: این‌مفاهیم مختلف در مقام مصداق و تحقّق ماهوی، متّحد و همه عین ذات و حقیقت واحد حقّ متعال می‌باشند،

می‌گوییم: این استدلال، مثبِت اَصالت وجـود فـقط در مـورد ذات واجب تعالیٰ خواهد بود[1] و چنان‌که در مقام توحید ذات نیز گفتیم، ایـن مـقدار از ثـبوتِ

---

۱. اگر به ما گفته شود: اصالت ماهیّت اگر در یک‌مورد مستلزم محذوری شود، ایـن‌قول عـلَی الإطلاق باطل است [و] ادلّه‌ی طرفین قول به تفصیل را نفی می‌نماید، [پس] قول به اصالت وجـود در مبدأ اعلیٰ و اصالت ماهیّت در ممکنات باطل است،

جواب می‌گوییم: چگونه ادلّه‌ی طرفین قول به تفصیل را حقّاً نفی می‌نماید؟! با این‌که بسیاری از قائلین به اَصالت ماهیّت قائل به تفصیل در مسأله شده‌اند؛ مـثلاً شـخصی چـون **شـیخ اشـراقـی** در ←

اصالت وجود به حال توحید صوفیّه و عرفاء هرگز نفع و نتیجه‌ای ندارد.

و امّا راجع به استدلال بر اصالت وجود به **توحید فعل الله** تعالیٰ، می‌گوییم: توحید فعل الله ـ به معنایی که در این‌جا مراد است به این‌که فعل خداوند متعال ازلاً و ابداً شیء و حقیقت واحدی چون وجود منبسط عرفانی باشد ـ عقلاً ثبوت آن متوقّف است بر ثبوت اصالت وجود؛ بلکه به ضمیمه‌ی وحدت و تشکیک در وجود. پس استدلال بر اصالت وجود به چیزی که ثبوت خود آن متوقّف بر اصالت وجود است، دوْر خواهد بود.[۱]

و اگر گفته شود: در استدلال مزبور، قبلاً توحید فعل الله از [آیاتی] مثل آیه‌ی شریفه‌ی **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾** و آیه‌ی مبارکه‌ی **﴿وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ﴾** استفاده می‌گردد [و] سپس به توحید فعل الله ـ که به دلیل نقل از مذهب حق، مانند توحید صفاتی ثابت شده است ـ اصالت وجود اثبات می‌شود؛ پس در استدلال دور نیست و

می‌گوییم: آن‌چه از آیه‌ی شریفه‌ی **﴿وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾** بتوان استفاده نمود، این‌که همه‌ی اطراف و جوانب عالم، فعل و

←

مادون نفس از ممکنات، قائل به اصالت مهیّت و در نفس و مافوْقَها، قائل به اصالت وجود شده است و بزرگانی چون **محقّق دوانی** و **میرداماد** و جمع کثیری دیگر از صاحبان مشرب ذوق المتألّهین قائل به اَصالت وجود در واجب تعالیٰ و به اصالت مهیّت در کلیه‌ی ممکنات گشته‌اند.

و علیٰ أيِّ حالٍ، مؤلّف تابع دلیل و متحرّی حقیقت است. تاکنون، دلیلی بر اصالت وجود در ممکنات از نظر او تمام و صحیح نشده است؛ هر موقع به دلیل صحیحی که موجب یقین به مطلب شود رسید، با کمال افتخار و امتنان می‌پذیرد.

۱. و راجع به قاعده‌ی سنخیّت بین علل و معالیل ـ که بعضی برای توحید فعل الله تعالیٰ در این مورد تمسّک نموده‌اند ـ می‌گو[یـ]یم: چون محقّق سبزواری در مبحث جعل، برای مجعولیّت وجود، از جمله به همین قاعده استدلال کرده‌اند، لذا سخن ما درباره‌ی این‌قاعده در مسأله‌ی أصالةُ الجعل در ذیل همان استدلال خواهد آمد؛ إن‌شاءالله تعالیٰ.

مخلوق خدا و مِلک خداست و هر طرف که فعل خدا و ملک خداست، پس آن وجه الله است که به رو آوردن به آن‌طرف، آدمی می‌تواند متوجّه خدا شود؛ ولی این‌که فعل خدا و وجه خدا باید حقیقت واحد باشد و نشود که حقایق متعدّده فعل خدا و وجه خدا گردد ـ که به‌وسیله‌ی رو کردن به آن‌ها، آدمی متوجّه خداوند متعال شود ـ عین دعوی است و آیه‌ی شریفه دلالتی بر آن ندارد.

و امّا آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَ ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (سورة القمر، آیه‌ی ۵۰) با این‌که در آن، تصریح به واحدیّت امر تکوینی الاهی شده است؛ ولی مدلول آیه حتماً این نیست که امر و فعل ما، ازلاً و ابداً، جز یک امر و فعل و حقیقت بیش نیست؛ زیرا ممکن است مراد آیه این باشد که در هر مورد و نسبت به هر عمل و شیئی که ما وقوع آن را اراده نماییم، به مجرّد یک امر تکوینی ما، بدون تَکرار و بدون تأخیر، آن مراد واقع می‌شود؛ ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئًا أَنْ يَقولَ لَهُ: كُنْ، فَيَكونُ﴾.

و الحاصل، از آیه‌ی مبارکه چنین استفاده می‌شود که وقوع هر شیئی، جز به یک‌نوبت امر الاهی احتیاج نداشته و ندارد و به مجرّد یک‌دفعه امر به وقوع هر شیئی، آن‌شیء بدون تأخیر، واقع و محقّق می‌شود و محتاج به تکرار امر نیست و این اشاره به سرعت نفوذ امر الاهی است؛ نظیر آیه‌ی مبارکه ﴿وَ ما أَمْرُ السّاعَةِ إِلّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ. إِنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ﴾ (سورة النّحل، آیه‌ی ۷۹) و امّا بر این‌که امر الاهی ازلاً و ابداً یک‌امر و فعل و حقیقت است، آیه حجّیّت و شاهدیّت ندارد[1]. گذشته از این‌که حقّ متعال در آیات دیگر می‌فرماید، مثلاً:

---

۱. برای تأیید، کلماتی از مفسّرین نقل می‌شود:

ـ في الصّافي: ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾، أي في اليُسر و السُّرعة.

ـ و في المجمع: ﴿و ما أَمْرُنا إِلّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾، أي و ما أمرنا بمجيء السّاعة في السُّرعة إلّا كطرْف البصر، عن ابن‌عبّاس و الكلبيّ. و معنى اللمح، النَّظر بالعجلة و هو خطْف البصر. و ←

﴿خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ﴾ ، ﴿خَلَقَ الْإِنْسانَ﴾ ، ﴿خَلَقَ الْجانَّ ...﴾ و از ظاهر این قبیل آیات استفاده می‌شود که مجعول الاهی و اثر جاعل، اوّلاً و بالذّات ماهیّت ممکنات است، نه وجود آن‌ها؛ زیرا سماوات و ارض و انسان و جانّ اسامی مهیّات‌اند و نفرمود وجود سماوات و ارض، وجود انسان و وجود جانّ. بنابراین، به حسب کثرت مهیّات، فعل خدا متکثّر خواهد بود؛ گرچه در مرتبه‌ی واحد، همه را خلق نفرموده باشد.

←

المعنى: إذا أردنا قيامَ السّاعة أعَدنا الخلق و جميعَ المخلوقات في قدر لمح البصر في السّرعة؛ و قيل: معناه: و ما أمرنا إذا أردنا أن يكون شيئًا إلّا مرّة واحدة لم نحتج فيه إلىٰ ثانيةٍ، إنّما نقول له: كن، فيكون كلمح البصر في سرعتة من غير إبطاء و لا تأْخير، عن الجُبّائي.

ـ و في تفسير أبي‌السّعود: ﴿و ما أمْرُنا إلّا واحِدَة﴾، أي كلمة واحدة سريعة التّكوين، و هو قوله تعالىٰ: ﴿كُنْ﴾، أو إلّا فِعلَة واحدة هو الإيجاد بلا معالجة. ﴿كَلَمْحٍ بِالْبَصَر﴾ أي في اليُسر و السّرعة، و قيل: معناه قوله تعالىٰ: ﴿و ما أمْرُ السّاعَةِ إلّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾.

ـ و في تفسير الإمام فخرالدّين الرّازي: قوله تعالىٰ واحدة يحتمل أمرين: **أحدُهما** بيان أنّه لا حاجة إلىٰ تكرير القول إشارةً إلىٰ نفاذ الأمر. **ثانيهما** بيان عدم اختلاف الحال فأمرُه عند خلق العرش العظيم كأمرِه عند خلق النّمل الصّغير ... الخ. و قال في معني اللَّمْح بالبصر وجهان:**أحدهما** النّظر بالعين، يقال: لمَحْتُه ببصري كما يقال: نظرت إليه بعيني، و الباء حينئذٍ كما يذكر في الآلات فيقال: كتبت بالقلم، و اختار هٰذا المثال لأنّ النّظر بالعين أسرعُ حركةٍ توجد في الإنسان، ... إلى أن قال: و **ثانيهما** اللمح بالبصر، معناه البرق يَخطِف بالبصر و يمرُّ به سريعاً، و الباء حينئذ للإلصاق لا للاستعانة كقوله: مررتُ به و ذٰلك في غاية السُّرعة.

و قوله: **بالبصر** فيه فائدة، و هي غاية السّرعة، فإنّه لو قال: كلمح البرق حين برق و يبتدئ حركته من مكان و ينتهي إلى مكان آخَر في أقلّ زمان يُفرض لَصحّ، لٰكن مع هٰذا فالقدر الّذي مروره يكون بالبصر أقلُّ من الّذي يكون من مبتداه إلى منتهاه. فقال: **كلمح** لا كما قيل منَ المبدأ إلى المنتهىٰ، بل القدر الّذي يمرُّ بالبصر و هو في غاية القلّة و نهاية السرعة.

دلیل هفتم بر اصالت وجود:

ماهیّت، بِما هیَ، جز ذات و ذاتیّات خود را واجد نیست؛ نه کلّی است و نه جزئی. اخذ ماهیّت در ذهن ـ به نحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد ـ اعتباری است خارج از ذات ماهیّت. هم‌چنین جزئیّت (تشخّص و امتناع صدق بر کثیرین) خارج از ذات ماهیّت است. ماهیّت مُرسَله است و صلاحیّت دارد که معروض کلّیّت در ذهن و جزئیّت در خارج شود؛ ولی اگر وجود خارجیّت و اَصالت نداشته و امری اعتباری باشد، هیچ ماهیّتی متشخّص و جزئی نشود؛ زیرا ـ چنان‌که گفتیم ـ ماهیّت به نفس ذات خود، جزئی نیست. پس تا وجود خارجی ـ که تشخّص و جزئیّت و ملاک امتناع صدق بر کثیرین ذاتی اوست ـ به ماهیّت ملحقّ و منضم نشود، ماهیّت هرگز تشخّص پیدا ننماید.

مؤلّف می‌گوید: مفهوم ماهیّت، مثلاً انسان، بِما هو، گرچه نه کلّی است و نه جزئی؛ ولی مصداق آن جزئی است و به مجرّد این‌که جاعل به جعل بسیط در خارج، مصداق ماهیّت را اوّلاً و بالذّات جعل نمود، ماهیّت متحقّق در خارج و جزئی و متشخّص و ممتنع از صدق بر کثیرین می‌شود و هرگز برای حصول تشخّص، احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد. پس به صرف تعیّن و تحقّق ماهوی شیئی در خارج، ماهیّت متشخّص و جزئی می‌گردد.

دلیل هشتم بر اصالت وجود:

اگر وجود امر اعتباری انتزاعی باشد و خارجیّت نداشته باشد، باید معروض ـ که ماهیّت است ـ قبل از این‌امر انتزاعی، تحقّق داشته باشد و انتزاع وجود مثل سایر انتزاعیّات و اعتباریّات، بعد از تحصّل منتزَعٌ منه و منشأ انتزاع باشد؛ در حالتی که ماهیّت در خارج، بدون لحاظ وجود، تحقّق ندارد.

مؤلّف می‌گوید: ماهیّت قبل از جعل در خارج، معدوم است و به مجرّد جعل، انتزاع موجودیّت از ماهیّت و حکم به موجودیّت آن در خارج صحیح است؛ البتّه منشأ انتزاع یک نحو تقدّمی (چون تقدّم علّت بر معلول) بر امر

انتزاعی دارد و بنابر فرض اعتباریّت و انتزاعیّت وجود، این معنی را ملتزم‌ایم و هیچ محذوری ندارد. می‌گوییم: **جُعلت المهیّةُ فصارت موجودةً.**

به همین‌جا، ذکر ادلّه‌ی قائلین به اصالت وجود و جواب آن‌ها را خاتمه می‌دهیم و چنان‌که اهل فضل و دانش، با تأمّل و دقّت، آن‌ها را مطالعه فرموده باشند، از روی انصاف قضاوت خواهند کرد که این قبیل امور و سخنان، به مجرّد نامیده شدن به اسم دلیل و برهان و یا از جهت صدور از بزرگان، موجب یقین بر اصالت وجود نمی‌شود.

دلیل بر اَصالت ماهیّت

و اینک در مقام اثبات اصالت مهیّت می‌گوییم:

هر عاقل شاعری- چون به نور فهم و شعور و نور علم و عقل خداداده، خارج را مشاهده نماید- حکم می‌کند که اشیاء و مهیّات (مثلاً، انسان، فرَس، بقَر، شجر، حجَر ...) در خارج، حقیقتاً و اوّلاً و بالذّات اشیای واقعی و حقیقی می‌باشند؛ یعنی بشر به فطرت سلیم خود، حکم می‌کند که در خارج، مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر متحقّق است حقیقتاً (نه این‌که این اشیاء و ماهیّات مَجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقّق باشند و امر دیگری به نام **وجود** اوّلاً و بالذّات موجود و واسطه در عُروض تحقّق، نسبت به آن‌ها باشد) و عنوان **موجود**، مجرّد مفهومی است که بشر از این اشیاء و مهیّاتِ خارجی قهراً انتزاع و بر آن‌ها حمل می‌نماید.

به بیان دیگر: آدمی به نور شعور فطری، واقعیّات خارجیّه را مصادیق حقیقی مفاهیم مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر و حجر... درک می‌کند. پس به فطرت حکم می‌کند که انسان و فرس و بقر و شجر و حجر... در خارج متحقّق و موجود است حقیقتاً (اوّلاً و بالذّات، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) و وجود- چنان‌که اشاره شد- مجرّد مفهومی است انتزاعی که از واقعیّات و مصادیق حقیقی ماهیّات انتزاع می‌شود.

پس ما به نور شعور و فطرت عقولمان، اصالت ماهیّت و موجودیّت بالذّات ماهیّت را در خارج ادراک می‌کنیم؛ نه اعتباریّت و انتزاعیّت و موجودیّت بالعرض آن را[۱] (و برای توضیح بیش‌تر، خوانندگان محترم از مطالعه‌ی پاورقی

---

۱. اگر در این مقام گفته شود: این مسأله از بدیهیّات نیست و هریک از قائلین به اصالت وجود و ماهیّت باید برهان اقامه نمایند و شاید شما به استظهارات عُرفی، می‌خواهید اصالت ماهیّت را استنباط نمایید؛ با این‌که در مسائل عقلیّه، به استظهارات عرفیه تمسّک جستن غلط است،

در جواب، مقدّمةً می‌گوییم: رجوع به عرف و فهم عرفی در استنباط و کشف مطالب بر دو قسم است:

الف. رجوع به عُرف، در فهم محاوری آنان که به فهم محاوری، مثلاً از فلان لفظ یا عبارت، چه معنی می‌فهمند یا فلان لفظ را در چه مورد استعمال می‌کنند. این رجوع به عرف اهل لغت است.

ب. رجوع به عرف، در فهم عقلی و فطری که عرف عُقلاء عقلاً و فطرتاً درباره‌ی فلان‌امر چه حکمی دارند. این رجوع به عرف عُقلاء است.

قسم اوّل برای کشف معانی الفاظ و مطالب لغویّه است و قسم دوم برای کشف مطالب عقلی و فطری است. پس در کشف مطالب عقلیّه و مقام اقتناص حقایق، اگر رجوع به عرف به نحو دوم و بعبارةٍ اُخریٰ رجوع به عرف عقلاء شد، جای هیچ‌گونه ایرادی نیست.

و اینک، در جواب ایراد و اشکال مذکور می‌گوییم: در مسأله‌ی اصالت مهیّت، تمسّک ما به فهم مستقیم و فطرت عقلیّه‌ی عرف عقلاء است؛ نه به فهم محاوری عرف اهل لغت.

اَصالت مهیّت فطری است و ما نمی‌توانیم مکابره با فطرت کرده آن را انکار بنماییم. هرکس به فطرت خدادادهاش رجوع بنماید، می‌یابد که نمی‌تواند انسانیّت و حیوانیّت و شجریّت و حجریّت را از واقعیّات خارجیّه بالحقیقه سلب بنماید. ما به فطرت عقلیّه، خارجیّات را مصادیق حقیقی مهیّت انسان و فرس و شجر و حجر و امثال ذٰلک می‌یابیم. هنگامی که خود را از افکار ساخته‌ی بشری خالی می‌کنیم، به فطرت سلیم خود حکم می‌کنیم که در خارج، انسان و فرس و شجر و حجر... موجود و متحقّق‌اند بالحقیقه و اوّلاً و بالذّات و وجود و موجود فقط مفهومی است منتزع از این حقایق.

با صرف‌نظر از این فطرت هم، چون منصفانه در ادلّه و براهینی که قائلان به اصالت وجود برخلاف مقتضای این‌فطرت اقامه نموده‌اند، نظر و تأمّل کردیم- هیچ یک را برهان حقیقی و موجب یقین بر مطلب ندیدیم؛ از این جهت، در پای‌بندی به مقتضای این فطرت قوی‌تر شده‌ایم.

←

←

این فطرت حجّت خداوند است بر ما در باب معارف او. فطرت یکی از بهترین ادلّه است برای حصول یقین به مطلب و منظور از اقامه‌ی برهان هم حصول یقین به مطلب است و حجّیّت قیاس برهان، عقلاً از همین‌جهت است که به بدیهیّات یقینیّه منتهی می‌گردد و هیچ امتناع، بلکه استبعاد و استغرابی ندارد که مسأله‌ای را جماعتی نظری انگاشته و بر آن، اقامه‌ی برهان کنند و بعض دیگر متوجّه بداهت و فطری بودن آن شده و بداهت و فطری بودن آن را دعوی بنمایند.

کسی که مسأله‌ای را فطری و بدیهی دید، ملزَم نیست و نباید بر او الزام نمود بر این‌که راه نزدیک به مقصود و مطلوب را ترک گفته و از راه‌های دور و پُرپیچ و خم، خود و دیگران را به سوی مقصود و محبوب ببرد. وظیفه‌ی او درباره‌ی دیگران فقط تذکّر به فطرت و اِشاره‌ی عقول است تا فطرت‌های خوابیده‌ای که حاضر و مایل به بیداری‌اند، تکان خورده و متوجّه مقصود و مطلوب شوند.

و اکنون برای تقویت نظر و افکار خوانندگان محترم و تأیید برخی مطالب گذشته، دو مورد از مواردی را که اساطین فلسفه و حکمت برای اثبات مقصود، به همین فطرت عقلیّه تمسّک جسته‌اند در این‌جا می‌آوریم:

الف. سبزواری در شرح منظومه: برای عدم جواز انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متخالفه بِما هي متَخالِفة، سه دلیل ذکر می‌کند؛ ولی میرداماد و صدرالمتألّهین در کتب خود مدّعی فطری‌بودن این مطلب شده‌اند. لذا صدرالمتألّهین در اسفار می‌گوید:

و ظنّي أنَّ مَن سَلِمتْ فطرتُه الَّتي فُطر عليها مِن الأمراض المغيِّرةِ لها عن استقامتِها يَحكُم بأنَّ الأُمورَ المتخالِفةَ من حيثُ كونِها متخالفةً بلاحيثيةٍ جامعة فيها لايكون مصداقًا لحكمٍ واحدٍ و محَكيًّا عنه به.

ب. در تحقیق مهیّت **مکان**، پنج قول نقل می‌کنند (تطفّلاً و تبعاً، اقوال پنج‌گانه نقل می‌شود و محلّ استشهاد ما از موضع استدلال بر قول پنجم است):

۱ـ هو الهيولىٰ. ۲ـ هو الصّورة (قال بها جماعةٌ من الأوائل). ۳ـ [هو] البُعد الموهوم (قال به جمهورُ المتكلّمين). ۴ـ [هو] السَّطحُ الباطنُ من الجسم الحاوي المماسُّ معَ السَّطح الظّاهر من المحويِّ (و هٰذا قولُ المشّائين). ۵ـ [هو] البعدُ الموجود المجرَّد نظير تجرُّد الموجودات المثاليّة و لٰكن أنزَلُ منها في التَّجرُّد (و هٰذا مذهبُ أفلاطون و أتباعِه من الإشراقيّين و اختارهُ المحقّقُ الطّوسيُّ في التّجريد و المحقّقُ السَّبزواريُّ في المنظومة) و على هٰذا القول الأخير الجسمُ المتمكّن بكلّيّته في المكان (يعني بتمام أعماقه و أجزائه) يكون ملاقيًا

←

غفلت نکنند!) و حکم به این‌که ماهیّت متحقّق و موجود است حقیقتاً (اوّلاً و بالذّات؛ نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) فطری می‌باشد و درک آن برای هر عاقلی به فطرت سلیم اوّلیّه‌ی خود بسیار سهل است و صحّت سلب چنین موجودیّت از ماهیّت خارجی به‌غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست.

و با این‌که تا حال، دلیل و برهانی هم برخلاف این فطرت در نظر ما قائم و تمام نشده است، چگونه عقلاً جایز و رواست که دست از مقتضای این فطرت برداریم؟!

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها، لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ. ذٰلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ، ولٰكِنَّ أكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمونَ.﴾

(سورة الرّوم، آیه‌ی ۳۰)

←

هٰذا البُعد المجرّد (و لا يخفىٰ [أنّ] بُعد الجسم أي البعد القائم بـالجسم المـتمكّن مـادّيٌّ، و هٰـذا البـعد المكـان مجرّدٌ فالتداخلُ فيهما واقعٌ و جايز بخلاف ما إذا كانا مادّيَّيْن) و لٰكن على قـول المشّـاء، الجـسم بسـطحه في المكان.

و من جملة ما استُدِلَّ به للقوْل الأخير في مقابل المشّاء هو أنّ النّاس كلُّهم يَحكمون بأنَّ الماء في ما بيْن أطراف الإناء (لا في الأطراف نفسها) و المراد من الأطراف، هي أطرافه الدّاخلة لا الخارجة و ما بين أطرافـه هو البعد الممتدُّ في داخله.

و اعترض الشيخُ في الشِّفاء علىٰ هٰذا الدَّليل بأنَّ إسناد الجسم بكلمة في ما بين الأطراف، مبنيٌّ علىٰ عادات الجمهور و ليس بحجَّةٍ في الأُمور العقليّة ... الخ.

و حيث أنَّ اعتراضَ الشَّيخ لم يكن وارداً و صحيحاً فالمحقّقُ السَّبزواريُّ في المنظومة استدَلّ أيضًا بهٰذا الدَّليل، و أشار إلىٰ جواب اعتراض الشَّيخ أيضًا بقوله: و الحقُّ (أي القولُ الحقّ في المكـان) بـعد أنَّـه المفطورُ،

إذ قال كلُّ النّاس قوْلاً مـوقنا: الماءُ في ما بين أطـراف الإنـا

(ثُمَّ قال في شرحه:) لأنّه من فطريّات عقولهم، و لذا تمسَّكنا بقولهم ، و [هٰذا] ليس من باب اقتناص الحقايق من العُرف و اللُّغة.

مؤیّدات اَصالت ماهیّت:

و از مؤیّدات مطلب:

۱ ـ کلام عالی‌قدر **میرداماد** قُدّس‌سرُّه راجع به مجعولیّت بالذّات مهیّت است:

... أنَّهُ لمّا کان نفسُ قِوام المهیّة مصحِّحَ حمْلِ الوجود، فاحدُس أنّها إذا استغْنَت بحَسب نفْسها و من حیثِ أصل قوامها عن الفاعل، صدَقَ حملُ الموجود علیها من جهة ذاتها و خرجَت عن حدود بقعة إمکانها، و هو باطلٌ.

که رأس الحکمة و عماد الفلسفه، أُستاذُ الکلّ، السیّد البارع و الحکیم المتألّه، در این کلام با حقیقت، بر وفق فطرت عالی و سلیم خود می‌فرماید: نفس قوامِ مهیّت مصحّح حمل وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عُروض و اوّلاً و بالذّات، ماهیّت در خارج، متحقّق و موجود است.[۱]

۲ ـ کلام محقّق سبزواری است که متصلّب در اصالت وجود است. راجع به اخفیٰ بودن وساطت وجود در شرح منظومه، تحت عنوان "غررٌ في اعتبارات المهیّة" می‌گوید:

صحّةُ سلب التحقّق و التحصّل (أي عن المهیّة) هنا بالنَّظر

---

۱. و اشکال صاحب اسفار و سبزواری بر کلام میرداماد ـ **کیف یکونُ نفْسُ قوام المهیّة مصحّحَ حمْل الوجود و هي لا موجودةٌ و لا معدومة؟ و لو کانت مصحّحةً لزم الانقلابُ عن الإمکان الذّاتيِّ إلی الوجوب الذاتيِّ (کما في الأسفار)** ـ وارد نیست؛ نظر به فرق بین مفهوم ماهیّت و مصداق آن و فرق حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صِناعی و نظر به مجعولیّت مصداق.

یعنی مفهوم، بما هوَ مفهوم، به حمل اوّلی ذاتی همان مفهوم است؛ نه موجود است و نه معدوم و این معنی امکان ذاتی مهیّت است؛ ولی مصداق مهیّت به حمل شایع صناعی، اوّلاً و بالذّات موجود است بالغیر؛ یعنی مصداق و فرد در موجودیّت، واسطه در عُروض ندارد و لٰکن در ثبوت واسطه دارد. پس اصلاً نه انقلابی در کار است و نه وجوب ذاتی.

الدَّقيق البرهانيِّ، بل بإعانةٍ من الذَّوق العرفانيِّ، و أمّا بعد التنزّل فالتحقّق لذي الواسطة (أي المهيّة) هنا حقيقيٌّ و صحّة السّلب منتفية.

و در حاشیه‌ی کتاب نیز می‌گوید:

صحّة سلب الوجود عن الكلّيِّ الطبيعيِّ ضعيفة و ثبوتُ الوجود له كاد أن يكون بالحقيقة، فالكلّيُّ الطَّبيعيُّ موجود بحكم العقل الفكريِّ، و هٰذا حقيقةٌ عقليّة، مَجاز عرفانيٌّ، و بهٰذا يمكن التَّوفيق بين قولَي المثبِت و النّافي، فإنَّ الطَّبيعيَّ موجود بواسطة في العُروض[1] و غيرُ موجودٍ لصحّة سلب الوجود، و إن كانت هٰذه الصّحَّةُ أخفىٰ و احتاجت إلىٰ زيادةِ تدقيق و إعانة مَذاقٍ رشيق.

این فیلسوف عارف شهیر- گرچه در مبحث اَصالة الوجود، شش دلیل اوّل از ادلّه‌ی گذشته را برای اثبات اصالت وجود، اقامه نموده است و در مقام فوق هم گرچه به حسب عقیده و هدف خود، در صدد تثبیت اعتباریّت ماهیّت و این‌که وجود واسطه در عُروض موجودیّت مهیّت است، می‌باشد- مع‌هٰذا می‌گوید: این‌وساطت (نه خفی، بلکه) اخفیٰ است. پس در بیان اخفائیّت وساطت وجود، عبارات فوق را در متن کتاب و حاشیه‌ی آن فرموده است که می‌توان گفت: در حقیقت و واقع، در این عبارات اقرار نموده است که هر عاقلی بالطّبع و بالفطره به موجودیّت و تحقّق ماهیّت در خارج حقیقةً و اوّلاً و بالذّات حکم می‌نماید و نیز در عبارات مزبور، گاه تلویحاً و گاه تصریحاً اذعان نموده است که برهان عقلی هم ناتوان است از این‌که جلوگیری از این حکم فطری نموده و به عکس، به صحّت سلب تحقّق از ماهیّت (طبیعی) حکم بنماید و

---

۱. هٰذا تفسيرٌ بما لايرضىٰ صاحبُه؛ زيرا مثبِت- كه می‌گوید: طبیعی موجود است- اگر قائل به اصالت مهیّت است، قائل است به این‌که ماهیّت (افراد طبیعی) اوّلاً و بالذّات موجود است.

پیداست آن‌چه را که او برای سلب تحقّق از ماهیّت، در این عبارات کاملاً بدان متّکی است، تنها همان ذوق عرفانی است[۱] که حالِ آن هم برای ما در مبحث مکاشفه‌ی این کتاب معلوم گردید؛ و الحَمدُ لِلهِ رَبِّ الْعالَمین.[۲]

تنبیه: چنان‌که بر اهل فضل و اطّلاع پوشیده نیست که چون اصالت وجود ساقط و باطل شد، قول به **مجعولیّت وجود** اوّلاً و بالذّات و قول به **وحدت و تشکیک** در وجود و توحید عرفا و صوفیّه ـ که قول به **وحدت موجود** است ـ هر سه عقلاً ساقط و باطل و بی‌اساس می‌گردد و بحث در این سه مسأله به کلّی بی‌موضوع است؛ ولی با وجود این مطلب، ما با غَمض عین از تحقیق مسأله‌ی اَصالة التحقّق، در مسائل مزبور وارد بحث می‌گردیم؛ إن شاءَالله تعالیٰ.

۲ ـ مسأله‌ی اَصالة الجعل

یعنی اصل و اصیل در مجعولیّت ممکن چیست؟ وجود است یا مهیّت یا اتّصاف مهیّت به وجود؟

در این‌که اصیل در جعل ممکن، چیست ـ یعنی اوّلاً و بالذّات به جعل

---

۱. و بر اهل فضل پوشیده نیست که سبزواری در متن کتاب، در ذیل «و صحّة السّلب منتفیة» بیانی که می‌کنند: **ـ لأنّ فَناء المهیّة في الوجود أشدُّ مِن فناء الجنس في فصله، فتحقُّقها به (أي تحقّقُ الماهیّة بالوجود) أشدّ مِن تحقّقِه به (أي من تحقُّق الجنس بالفصل)** ـ عین دعوی و توجیه و تفسیری است برای حکم به موجودیّت مهیّت که ناشی شده از فرض اصالت وجود.

۲. و نیز برای تأیید، کلامی از عالم معاصر **علّامه حائری مازندرانی** (در حکمت بوعلی سینا، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵۳، پاورقی) می‌آوریم:

قول به اصالت وجود ـ که مفتاح قول به وحدت وجود بلکه وحدت موجود است ـ خطرناک‌ترین لطمه و سخت‌ترین ضربت به معرفة الله است؛ به خلاف اصالت مهیّت که از این خطرات مصون و از این تصنّعات فریبنده‌ی صوفیانه و شاعرانه بی‌نیاز و لبّ توحید و تمجید و لباب تقدیس و تنزیه است و حسّ و عیان هم در اعیان، جز ذوات متنوّعه‌ی حقیقیّه، چیزی مشاهده نمی‌کند؛ جز به اعتبارات و اسماء.

بسیط[۱] وجود ممکن مجعول است یا ماهیّت و یا اتّصاف ماهیّت به وجود- اختلاف شده است.

جماعتی از قائلین به اصالت وجود (چون صدرالمتألّهین و سبزواری) قائل‌اند به مجعولیّت وجود و این‌که اثر جاعل اوّلاً و بالذّات به جعل بسیط وجود است و از جعل وجود، مجعولیّت ماهیّت و مجعولیّت اتّصاف مهیّت به وجود، ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.

و کسانی که به اصالت مهیّت قائل شده‌اند (چون شیخ اشراقی و فیلسوف محقّق سیّد داماد) قائل‌اند به مجعولیّت ماهیّت و این‌که اثر جاعل اوّلاً و بالذّات به جعل بسیط، نفس مهیّت است و از جعل مهیّت، مجعولیّت وجود و مجعولیّت اتّصاف مهیّت به وجود، ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.

و از بعض حکماء مشّاء نقل است که قائل شده‌اند به مجعولیّت اتّصاف و این‌که اثر جاعل، اوّلاً و بالذّات به جعل بسیط، اتّصاف مهیّت به وجود است و از جعل اتّصاف، مجعولیّت وجود و مهیّت ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.

و این قول اخیر ضعیف و حتماً ساقط است؛ چون اتّصاف مسلّماً امری است انتزاعی و فرع تحقّق طرفین؛ پس اوّلاً و بالذّات برای مجعولیّت شایستگی ندارد.

---

۱. جعل بر دو قسم است:

یکی جعل **بسیط** و آن جعل نفس شیء است؛ مانند این‌که جاعل، انسان و فرس و شجر یا وجود یک شیء را جعل نماید.

دیگری جعل **تألیفی** یا **ترکیبی**؛ مانند این‌که جاعل، انسان را سفید، سیاه، عزیز، ذلیل، سالم یا مریض بنماید.

جعل تألیفی مختصّ است به عرَضیّات مُفارِقه‌ی شیء. پس بین شیء و نفس آن (مانند انسانیّت انسان) و بین شیء و ذاتیّات آن (مانند حیوانیّت برای انسان) و بین شیء و عوارض لازمه‌ی آن (مانند زوجیّت برای اربعه) جعل تصویر نمی‌شود؛ زیرا مِناط حاجت به جعل، امکان است و این امور برای هر شیء، بالضّرورة و بالوجوب ثابت است.

و واضح است از میان اقوال مذکور، آنکه با توحید صوفیّه مناسب است قول اوّل می‌باشد و قول ثانی با توحید صوفیّه جدّاً منافی و مضادّ است.

ادلّه‌ی مجعولیّت وجود

اینک، به ذکر ادلّه‌ی قائلین به قول اوّل (یعنی قائلین به مجعولیّت وجود) و بحث و نظر در آن‌ها می‌پردازیم:

دلیل یکم بر مجعولیّت وجود: مقدّمةً گفته می‌شود:

۱ـ لازم مهیّت اعتباری است؛ زیرا مهیّت، بماهِیَ هي (با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی) به اتّفاق فریقین، امر اعتباری است و لازم امر اعتباری هم اعتباری است.

۲ ـ هر معلولی لازمِ علّت خود است؛ چون انفکاک معلول از علّت، عقلاً مُحال است. (پایان مقدّمه)

پس اگر مجعول بالذّات، مهیّت ممکن باشد نه وجود آن، لازم [می] آید که ماسِوای معلولِ اوّل، امور اعتباری و انتزاعی باشند؛ زیرا در این فرض، ما سوای معلول اوّل یا معلول مهیّت معلول اوّل و یا معلول مهیّت معلول معلول او... باشند و خلاصه همه‌ی اشیاء (ماسوای معلول اوّل) معلول ماهیّت و در نتیجه، لازم ماهیّت خواهند بود.

و چنانکه در مقدّمه‌ی اولیٰ گفته شد، لازم مهیّت اعتباری است و اعتباریّت همه‌ی اشیاء بدیهيُّ‌البُطلان است و استثنای معلول اوّل از جهت آن است که او معلول وجود واجب تعالیٰ است؛ نه معلول ماهیّت.

مؤلّف می‌گوید: چنانکه کراراً اشاره نموده و گفته‌ایم ـ همچنانکه بنابر اصالت وجود، بین مفهوم و مصداقِ وجود فرق است ـ به فرض اَصالت مهیّت هم، بین مفهوم و مصداق ماهیّت فرق است و بنابر فرض مجعولیّت ماهیّت، آن‌چه مجعول است مصداق حقیقی ماهیّت است؛ نه مفهوم آن بما هُوَ مفهوم و بر این فرض، مصداق ماهیّت امری است اوّلاً و بالذّات واقعی. پس ماسوای

معلول اوّل هم معلول و لازم امر واقعی خواهند بود؛ نه لازم امر اعتباری تا اعتباریّت آن‌ها لازم آید.

خلاصه، بنابر فرض مجعولیّت بالذّات ماهیّت، ماسوای معلول اوّل، معلول مهیّت خارجی واقعی هستند؛ نه معلول مفهوم ماهیّت من حیث هو. پس لازم امر اعتباری نخواهند بود و در نتیجه، اعتباریّت آن‌ها لازم نیاید.

پس در این دلیل، از جهت اشتباهِ مفهوم به مصداق، مغالطه شده و حکم مفهوم و ماهیّت، مِن حیثُ هيَ هيَ، بر مصداق و ماهیّت مجعوله‌ی خارجی بار گشته است و به تعبیر دیگر، لازم مهیّت، مِن حیث هيَ هيَ، با لازم مهیّت مجعوله‌ی خارجی، مغالطه شده است.[1]

دلیل دوم بر مجعولیّت وجود:

هر چه مجعول بالذّات باشد، باید ذات آن مرتبط به جاعل، بلکه عین ارتباط حقیقی به جاعل باشد. پس به ملاحظه و تصوّر مجعول بالذّات، نفس ارتباط به جاعل لِحاظ [می]گردد.

و ماهیّت چنین نیست؛ زیرا ماهیّت را، به تمام ذات و ذاتیّاتش و با قطع نظر و غفلت از وجود و تحقّقش در خارج، ما تصوّر می‌نماییم؛ تا چه رسد از تصوّر ایجاد و ارتباط آن به جاعل. پس ماهیّت مجعول بالذّات نخواهد بود.

یا گفته می‌شود: آن‌چه بالذّات مجعول است، به حسب قوام ذات، محتاج به جاعل است و جاعل مقوّم ذات آن می‌باشد. پس به تصوّر آن مجعول،

---

۱. اهل فضل و علم در همین دلیل اوّل بر مجعولیّت وجود ـ که آن را اشخاص بزرگی چون صدرالمتألّهین در کتاب کبیر خود **اسفار** و غیر آن و حاجی سبزواری در **منظومه** و شرح آن، اقامه فرموده‌اند ـ از روی تأمّل و انصاف، توجّه و نظر فرمایند که چگونه این دلیل، باطل و صریح در مغالطه است. پس عبرت گیرند و (با حفظ احترام شخصیّت بزرگان) در تمام مطالب و گفته‌های آنان، تجدید و اِمعان نظر کنند و به مجرّد تبعیّت و تقلید از آنان، در بیان حقایق و معارف الاهیّه سخنی نرانند و دیگران را نکوبند؛ ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرصادِ﴾!

تصوّر و لِحاظِ جاعل شود و تصوّر مجعول از تصوّر و لحاظ جاعل منفک نگردد و ماهیّات چنین نیستند؛ زیرا ماهیّت را به تمام ذات و ذاتیّاتش، با غفلت از حصول و وجودش در خارج تصوّر می‌نماییم تا چه رسد از تصوّر ایجاد جاعل و فضلاً از لحاظ جاعل و موجد. پس ماهیّات، مجعول بالذّات نخواهند بود.

مؤلّف می‌گوید: گذشته از این‌که به مقتضای گفتار مستدِل، آن‌چه عین ارتباط حقیقی و تقوّم به جاعل است و جاعل مقوّم ذات اوست ـ که به تصوّر و لِحاظ آن، لحاظ نفس ارتباط حقیقی و لحاظ جاعل حاصل آید ـ آن خود مجعول بالذّات است (نه عنوان و مفهوم آن) و بنابر فرض مجعولیّت ماهیّت، نفس مجعول بالذّات (چنان‌که کراراً گفته‌ایم) مصداق ماهیّت است (نه مفهوم، بِما هو مَفهومٌ) و آن‌چه را ما تصوّر می‌کنیم، آن مفهوم ماهیّت و عنوان آن است که غیر مجعول بالذّات است [و] حقایق خارجیّه را کما هيَ، جز به علم حضوری، نمی‌توان درک نمود و لذاست بنا بر فرض مجعولیّت وجود هم، ما به تصوّر مفهومِ وجودات خاصّه، ارتباط حقیقی و خارجی وجودات را به جاعل و خود جاعل را تصوّر نمی‌کنیم،

می‌گوییم: این دلیل دوْر است؛ زیرا در این‌که مجعول ارتباطی به جاعل خود دارد و جاعل نیز مقوّم مجعول است، علی‌الإجمال، جای سخنی نیست؛ و امّا این‌که نحوه‌ی ارتباط و نحوه‌ی مقوّمیّت در جعل الاهی چگونه است، ما نمی‌دانیم (و عقل ما درباره‌ی آن، حکمی نمی‌کند؛ چون این مطلب فرع بر ادراک ذات مقدّس و ادراک کیفیّت صدور فعل از اوست که برای بشر محال است؛ مگر این‌که خدا گردد به حقیقت، نه به ادّعاء، که آن هم مُحال است).

آیا ارتباط به‌قسمی است که ذات مجعول نفس ارتباط و تقوّم به جاعل است که علم به ذات مجعول، از علم به عین ارتباط و علم به جاعل انفکاک پیدا نکند؟

می‌دانیم که این‌قسم ارتباط و مقوّمیّت تحقّق‌پذیر نیست؛ جز در مورد فاعلیّت و جاعلیّت بالتّجلّی که جاعل به ذات خود (البتّه بدون تجافی از مقام

شامخ) تنزّل نماید و به اشراقات ذاتیّه‌ی خود، مقوّم ذات مجعول و متطوّر به طور مجعول گردد و مجعول نفس اشراقات جاعل باشد.

و این قسم جاعلیّت برای حقّ متعال، مورد کلام و بحث است. این قسم جاعلیّت ـ بنابر قول کسانی که به اصالت مهیّت در واجب و ممکن قائل شده‌اند و نیز کسانی که به اصالت مهیّت در ممکن و اصالت وجود در واجب قائل گشته‌اند و کسانی که به اصالت وجود مطلقاً (چه در واجب و چه در ممکن) ولی به تباین در وجودات قائل شده‌اند ـ حقّاً تصویر ندارد.

و حاصل این‌قسم جاعلیّت، تنها در توحید عرفاء و صوفیّه ـ که قول به وحدت وجود و موجود است ـ راست آید که ما اینک در مقدّمات ثبوت آن، بحث داریم و تمامیّت و صحّت و ثبوت آن متوقّف است بر صحّت و ثبوت اصالت وجود و مجعولیّت وجود و وحدت و تشکیک در وجود. پس اخذ آن، در استدلال بر مجعولیّت وجود، دوْر است.

دلیل سوم بر مجعولیّت وجود:

هیچ‌ماهیّتی از تعدّد و کثرت تشخّصات، تأبّی ندارد و تشخّص و وحدت از لوازم مهیّت نیست.

پس اگر گفتیم: ماهیّت مجعول است، با این‌که متکثّر و متعدّد الحصول در خارج باشد، خالی از این نیست که در این فرض، یا جعل متعدّد است یا نه. صورت اوّل مُحال است؛ زیرا تعدّد در نفس ماهیّت و صِرف شیء نیست، بلکه صرف شیء نه واحد و نه کثیر است. پس چگونه ممکن است جعل آن في حدّ ذاتِهِ متکرّر شود؟ و امّا صورت ثانی (که جعل واحد باشد): یا گفته می‌شود مجعول یکی از افراد خواهد بود (پس ترجیح بلا مرجّح لازم [می] آید؛ زیرا نسبت ماهیّت به جمیع افراد یکسان است) و یا کلّ افراد به همین جعلِ واحد مجعول خواهند بود و در این صورت، خلاف فرض و یا تناقض لازم [می] آید؛ اگر کل به واحد منقلب شود، به مقتضای جعل واحد، خلاف فرض است و اگر

کل منقلب به واحد نشود، با این‌که جعل واحد است تناقض است. پس مجعول بالذّات باید وجودات متشخّصه باشند؛ نه ماهیّت.

مؤلّف می‌گوید: چنان‌که کراراً گفته‌ایم، بنابر مجعولیّت، ماهیّت مجعول نفس ماهیّت و مفهوم مِنْ حیثُ هوَ نیست؛ بلکه مصادیق و افراد ماهیّت است؛ یعنی جاعل به جعل بسیط، افراد و مصادیق ماهیّات را اوّلاً و بالذّات جعل می‌کند و خارجیّات مجعوله همه اوّلاً و بالذّات و حقیقتاً مصادیق ماهیّات‌اند و بنابراین، می‌گوییم: به حسب تعدّد مصادیق و افراد ماهیّت، جعل متعدّد خواهد بود؛ نه به حسب ذات ماهیّت و مفهوم (تا گفته شود که: در نفس ماهیّت و صِرف شیء تعدّدی نیست؛ هیَ لا واحدةٌ و لا کثیرة. پس چگونه جعل آن متعدّد می‌شود؟) و نه به حسب وجودات و موجودیّت‌های انتزاعی از مصادیق ماهیّت تا مجعولیّت بالذّاتِ وجود توهّم گردد.

و به جعل نفس افراد ماهیّت، ماهیّت متعیِّن و متشخِّص می‌شود و تشخّص، به نفس تحقّق ماهوی است[1] و از لوازم مفهوم ماهیّت بما هُوَ مَفهوم نیست؛ بلکه مفهوم بِما هوَ مفهومٌ، نه کلّی است و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر و نه ... ؛ ولی از هیچ‌یک از این‌امور هم تأبّی ندارد.

دلیل چهارم بر مجعولیّت وجود :

اگر مهیّت مجعول بالذّات باشد، باید مفهوم مجعول، به حمل اوّلی ذاتی هم بر ماهیّت حمل شود، نه به حمل شایع صِناعی فقط ؛ با این‌که چنین حملی معقول نیست.[2]

بعضی حاصل این‌دلیل را چنین بیان فرموده‌اند که: اگر ماهیّت مجعولِ

---

۱. چنان‌که شیخ اشراقی می‌گوید: ماهیّت به صرف تحقّق خارجی، متشخّص می‌شود.

۲. مستدل به این‌دلیل صدرالمتألّهین است و عبارت خود ایشان در الشواهد الرّبوبیّة چنین است: **إنَّ المهیّة لو کانت في حدّ ذاتها مجعولةً لکان مفهومُ المجعول محمولاً علیها بالحمل الأوّليِّ الذّاتيِّ لا بالحمل المتعارفِ فقط.**

بالذّات باشد، لازم می‌آید مفهوم مجعول از حاقّ ذات ماهیّت انتزاع شود (بدون ملاحظه‌ی حیثیّت تقییدیّه‌ی مکثّره‌ی ذات موضوع) و این واضح البطلان است که مرتبه‌ی تقرّر جوهری ماهیّت، به حسب عقل، بر مرتبه‌ی مجعولیّت ماهیّت- که از شؤونات خارجیّه‌ی ماهیّات است- مقدّم باشد.

مؤلّف می‌گوید: با نظر به این تفسیر هم، این دلیل باطل است؛ چون:

اوّلاً، از فرض مجعولیّت بالذّات ماهیّت، این مطلب لازم نیاید که مفهوم مجعول از حاقّ ذات ماهیّت انتزاع شود؛ زیرا این راست است که در این صورت، بدون ملاحظه‌ی حیثیّت تقییدیّه به وجود، مفهوم مجعول از ماهیّت انتزاع می‌شود؛ ولی چون مفهوم مجعول از هرچه انتزاع شود، باید با ملاحظه‌ی جعل جاعل و تعلّق جعل بدان‌چیز انتزاع گردد، از این جهت، مفهوم مجعول هرگز خارج محمول بلاضمیمه از حاقّ ذات شیء نمی‌باشد؛ بلکه عرَضی خارج محمول بالضّمیمه است.

ثانیاً، مجرّد انتزاعِ امری از حاقّ ذات شیء و حمل بر آن شیء، ملاک حمل اوّلی ذاتی نمی‌باشد وگرنه در مثل قضیّه‌ی "انسان ممکن است" یا "انسان شیء است" باید گفت: حمل اوّلی ذاتی است. بلکه ملاک حمل اوّلی ذاتی، همان اتّحاد مفهومی موضوع و محمول است و به فرض این‌که ماهیّت مجعول بالذّات باشد، هرگز لازم نیاید که عنوان مجعول با ماهیّت اتّحاد مفهومی پیدا نموده و حمل مجعول بر ماهیّت (مثلاً انسان) حمل اوّلی ذاتی گردد وگرنه ما هم می‌گوییم: بر فرض این‌که وجود مجعول بالذّات باشد، مفهوم مجعول باید حمل بر وجود به حمل اوّلی ذاتی شود؛ با این‌که این هم معقول نیست.

دلیل پنجم بر مجعولیّت وجود:

بین علّت و معلول سنخیّت معتبر است و بین مهیّت ممکنات و وجود حقّ متعال، سنخیّت منتفی و منسلِب است. پس اوّلاً و بالذّات، مجعولِ حقّ متعال باید وجود ممکنات باشد، نه مهیّت آن‌ها.

مؤلّف می‌گوید: هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی که موجب یقین بر لزوم و ثبوت سنخیّت بین خالق و مخلوق گردد، نداریم تا بدان، مجعولیّت وجود اثبات شود؛ زیرا عقل ـ که نه ذات مقدّس خالق متعال را بعیْنِه ادراک نموده و نه کیفیّت خلق و ابداع او را مشاهده کرده[1] ـ چگونه درباره‌ی او چنین حکم قطعی کشف می‌نماید؟

اگر گفته شود: عقلاً علّت باید منشأ امری شود که در طبیعت او موجود است و چون مباین، فاقد وجود مباین است، پس منشأ مباین نمی‌شود و از اقدمین فلاسفه نقل می‌شود که **"کلُّ فاعلٍ فعلُه مثلُ طبیعتِه"** و از بعضی عرفا نقل می‌گردد که **"الأثرُ یُشابه صفةَ مؤثِّرِه"**،

می‌گوییم: در علل طبیعی (که علّیّت آن‌ها به نحو ترشّح و تنزّل ذاتیّه و تولید است؛ چون علّیّت آتش برای حرارت که از کمون ذات آتش خارج می‌شود) این حکم صحیح است و امّا درباره‌ی خالق متعال (که گفتیم: عقل نه ذات او را ادراک نموده و نه کیفیّت خلق و ابداع او را مشاهده کرده است) اگر چنین حکمی شود، منشأ آن جز وهم (نه عقل) و تشبیه و قیاس خالق به مخلوق و به علل طبیعی، امر دیگری نخواهد بود و بنابراین، اخراج ذات مقدّسِ حق از تحت قاعده‌ی سنخیّت، اخراج موضوعی و تخصّصی خواهد بود؛ نه اخراج حکمی و تخصیصی تا اشکال شود که تخصیص در احکام و قواعد عقلیّه راه ندارد.

اگر گفته شود: نفوس شریفه‌ی انبیاء مبدأ خیرات و برکات و نفوس شقیّه مبدأ و منشأ فسادند، پس میان خالق و مخلوق نیز سنخیّت معتبر است،

می‌گوییم: این نیز از صُغرَیات سخن سابق و تشبیه و قیاس تمثیل خالق به مخلوق است و قیاس برهان نمی‌باشد.

اگر گفته شود: علّت، مقوّم وجود خارجی معلول و به شراشر وجودِ

---

۱. ﴿ما أشْهَدتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأرْضِ وَ لا خَلْقَ أنْفُسِهِمْ...﴾ (سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۴۹)

معلول محیط است و این دلیل است بر سنخیّت بین علّت و معلول،
می‌گوییم: مقوّمیّت و احاطه‌ی علّت برای معلول، در صورتی مستلزم سنخیّت می‌شود که نحوه‌ی مقوّمیّت و احاطه‌ی علّت، به اشراقات ذاتیّه‌ی علّت بوده و معلول نفسِ اشراقات باشد و (چنان‌که در جواب دلیل دوم بر مجعولیّت وجود گفتیم) این‌نحوه‌مقوّمیّت و احاطه، نتیجه‌ی توحید صوفیّه و وحدت موجود است که ما هنوز در مقدّمات اثبات آن هستیم و استدلال به آن در این مورد دوْر می‌باشد.

این‌هم ناگفته نماند که این همان نحوه‌ی علّیّت طبیعی تنزّلی و ترشّحی و در حقیقت تولیدی است که در فوق گفته شد؛ با این فرق که در توحید عرفاء و صوفیّه در جانب علّت (یعنی حق تعالیٰ) صِرفیّت و اطلاق وجود لحاظ می‌شود. از این جهت، معلولات (یعنی وجودات خاصّه) از ذات علّت خارج و جدا ذ[می]شوند و به این اعتبار، هم تولید را از او نفی می‌کنند و هم قائل به وحدت در عین کثرت می‌گردند.

اگر گفته شود: حق تعالیٰ در مقام ذات خود، عالِم است به مراتب وجودیّه و نظام اتمّ خارجی تابع نظام اتمّ موجوده در علم ربوبی می‌باشد (و آن‌چه در این عالَم است، به مقتضای کلام ثامن‌الأئمّه علیه‌السلام، آیت و نشانه‌ی حقایق آن‌عالم است) و اگر سنخیّت بین دو نظام نباشد، باید وجود کیانی تابع وجود ربّانی نباشد و نظام وجود بر طبق علم حق تعالیٰ صادر نشود،
می‌گوییم: این راست است که حقّ متعال به ذات مقدّس خود، عالِم به نظام می‌باشد؛ ولی تصویر علم او به این قسم- هم‌چنان‌که علم، عین ذات مقدّس است، باید نظام معلوم هم در علم ذاتی و عین ذات مقدّس بوده باشد تا بتوان گفت: بین نظام (وجود) ربّانی و نظام خارج کیانی، هم‌سنخی است- این قسم تصویر علم ذاتی با معلوم، نظر به همان قول کثرت در وحدت عرفاء است (چنان‌که استدلال قبل بر سنخیّت، نظر به مقام وحدت در کثرت بوده است) و چنان‌که کراراً گفته شد، ثبوت مسأله‌ی وحدت موجود عرفانی و وحدت و

اجمال در کثرت و تفصیل و کثرت و تفصیل در وحدت و اجمال، متوقّف است بر تمامیّت و ثبوت مسائلی که از جمله مجعولیّت وجود بوده باشد. پس استدلال به آن بر مجعولیّتِ وجود دوْر است.

و امّا راجع به کلام ثامن‌الأئمّه علیه‌السلام ـ که در ضمن اشاره شد و ظاهراً نظر به قول آن‌حضرت در حدیث با عِمران صابی[۱] می‌باشد که فرمود: «**قَدْ علِمَ ذَووا الألباب أنَّ الاستدلالَ علىٰ ما هُناك لايكونُ إلّا بِما هاهُنا**» ـ می‌گوییم: احتمال قوی دارد که مراد آن‌حضرت استدلال بر احوال نشأه‌ی آخرت باشد به احوال دنیا؛ نه این‌که مراد از «**ما هُناك**» نظام ذاتی ربّانی بوده باشد؛ مگر این‌که گفته شود: جز همان ذات واحد و رجوع (تصوّفی و عرفانی) به همان ذات، نشأه‌ی آخرتی در کار نیست و معلوم است اکنون این گفتار هم عین مصادره است.

اگر گفته شود: این قاعده‌ی سنخیّت از قواعد مسلّمه بین فلاسفه است، می‌گوییم: چگونه این قاعده از مسلّمات بین فلاسفه است با این‌که شیخ الرّئیس بوعليِ سینا، در مباحث علّت از الٰهیّات کتاب ***شفاء*** حکم نموده به: "**إنَّ العلّةَ الفاعلة لايجبُ أن تفعلَ ما يُشابِهُها**؛ چون آتش که علّت سیاهی می‌شود و حرکت که منشأ سخونت می‌گردد"؟ بلکه از اکثر فلاسفه‌ی مشّاء، قول به حقایق متباینه در دار تحقّق نقل می‌شود و جماعت کثیری از بزرگان فلاسفه‌ی اسلام که مشرب «ذوق التألّه» داشته‌اند به اصالت وجود نسبت به ذات مقدّس حقّ متعال و به اصالت مهیّت در ممکنات قائل شده‌اند.

گذشته از این، مجرّد مسلّمیّت مطلبی بین فلاسفه، کاشف واقع و حقیقت نمی‌شود.

اگر گفته شود: حقّ متعال همه اشیاء را آیات وجود خود فرموده است و با عدم سنخیّت، چگونه آن‌ها آیت او خواهند بود؟

---

۱. في عيون أخبار الرِّضا [علیه‌السلام] و توحيد [الـ] صدوق، في باب ذكر مجلس الرِّضا علیه‌السلام مع أهل الأديان و أصحاب المقالات عند المأمون.

می‌گوییم: مخلوق و مصنوع-که آیت (علامت و نشانه‌ی) وجود صانع است- دلیل است بر این‌که ذات مقدّس او را از حدّ نفی و تعطیل خارج بدانیم و بلکه دلیل است بر این‌که خالق متعال را به هیچ‌وجه، مشابه و هم‌سنخ آن‌ها ندانیم وگرنه او هم مانند این‌مخلوقات، مصنوع و محتاج به خالق و صانع دیگری می‌بود و در احادیث، از ائمّه‌ی هُداة مهدیّین [علیهم‌السلام] وارد شده است که هم‌چنان‌که باید ذات مقدّس خالق را از حدّ نفی خارج کرد، باید از حدّ تشبیه نیز خارج نمود. فعن أبي‌الحسن علیه‌السلام:

«إنَّ للنّاس في التَّوحيد ثلاثةَ مذاهبَ؛ إثباتٌ بتشبيه و مذهبُ النَّفي و مذهبُ إثباتٍ بلاتشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لايَجوز و مذهبُ النَّفي لايجوز و الطَّريقُ في المذهب الثّالث، إثباتٌ بلاتشبيه.»

روایات بر نفی تشبیه خالق به مخلوق، بسیار زیاد است[۱].

و لازمه‌ی آیتیّت شیئی بر شیئی (که به معنی دلیل و علامت و نشانه بر شیء است؛ نه به معنی نمونه‌ی شیء) هرگز هم‌سنخی و مشابهت نیست. لذا حقّ متعال می‌فرماید:

﴿و مِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ؛ ثُمَّ إذا أنتُم بَشَرٌ تَنْتَشِرونَ * و مِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أنْفُسِكُمْ أزْواجًا لِتَسْكُنُوا إلَيْها... * و مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ و الْأرْضِ و اخْتِلافُ ألْسِنَتِكُمْ و ألْوانِكُمْ. إنَّ في ذٰلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ * و مِنْ آياتِهِ مَنامُكُمْ بِاللَّيْلِ و النَّهارِ و ابْتِغاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ. إنَّ في ذٰلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعونَ.﴾ (سورة الرّوم)

---

۱. عن رسول الله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم: «ما عرفَ اللهَ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقه.» و عن الصّادق علیه‌السلام: «مَن شَبّهَ اللهَ بخلْقه فهوَ مشركٌ؛ إنَّ اللهَ تبارك‌وتعالیٰ-لايُشبِهُ شيئًا، و لايُشبِهُه شيءٌ و كلُّ ما وقع في الوهْم فهو بخِلافه.»

و في خطبةٍ عَن عليٍّ عليه السلام:

«دلّتِ (الأنبياءُ) عليه بآياته، و لا يستطيعُ عقولُ المتفكّرين جحْدَهُ، لأنَّ مَنْ كانتِ السَّماواتُ و الأرضُ فِطرَتَهُ و ما فيهنَّ و ما بينَهنَّ و هو الصّانعُ لهنَّ فلا مُدافعَ لقدرته الَّذي بانَ مِنَ الخلق فلا شَيْءَ كَمِثْله.»

و أيضًا عَن عليٍّ عليه السلام:

«بمُضادَّتِه بيْنَ الأشياء المتضادَّةِ عُلم أن لا ضدَّ لَه، و بمُقارَنَتِه بين الأُمور المقْتَرِنة عُلم أن لا قرينَ لَه.»

و عنه عليه السلام أيضًا:

«... الدّالِّ علىٰ قِدَمِهِ بحدوثِ خلْقه و بحدوث خـلْقه عـلىٰ وجوده و باشتباههم على أن لا شِبهَ له ... مستشهِدٌ بحدوثِ الأشياء علىٰ أزَليَّته و بما وَسَمَها به من العجْز علىٰ قدرته و بما اضطرّها إليه من الفَناء علىٰ دَوامه.»

و عنه عليه السلام:

«بتَشعيره المشاعرَ عُرِف أن لا مَشعر له و بتَجهيرِه الجواهرَ عُرف أن لا جوهرَ لَه.»

اگر گفته شود: حقّ متعال خود در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**قُلْ: كُلٌّ يَعمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ**﴾ (یعنی هر موجودی بر وفق و شبه و طبع خود کـار مـی‌کند) و از کـوزه همان برون تراوَد که در اوست،

مَه فشاند نور و سگ عوعو کـند — هر کسی بر طینت خود مـی‌تند

می‌گوییم: **اوّلاً**، مقصود از **شاکله** در آیه‌ی مبارکه معلوم نیست که شـبه و طـبع و طینت بوده باشد؛ بلکه نظر به روایات وارده در تفسیر آیه‌ی مـبارکه، یـا مـقصود **نیّت** است (چنان‌که در کتب لغت، این معنی را نیز برای شاکله نوشته‌اند و شـاید نیّت را شاکله گفته‌اند، از جهت این‌که نیّت شکل‌دهنده و تصویرکننده‌ی شخص

و عمل شخص است به نیکی و بدی؛ چون نیّت روح عمل است [و] نیّات حسنه عمل آدمی را نیک و خود آدمی را بهشتی می‌کند و نیّات فاسده عمل آدمی را فاسد و تباه و او را دوزخی می‌نماید) و یا مقصود از شاکله، **طریقه** و **مذهب** است؛ چنان‌که مناسب با تفریع جمله‌ی بعد است که می‌فرماید: ﴿**فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدىٰ سَبِيلاً**﴾ و طریقه و مذهب هر کس، او را به شکلی می‌سازد؛ مذهب اسلام، آدم مسلمان را به شکلی و مذهب یهود، یهودی را به شکل دیگری می‌سازد.

و بنابر این‌دو معنی- فرضاً استفاده شود که بین نیّت یا طریقه و مذهب و اثر آن‌ها، هم‌سنخی و مشاکله است- ولی این معنی از آیه استفاده نمی‌شود که هر مؤثّری در عالم هم‌سنخ و مشاکل با اثر خود می‌باشد.

و **ثانیاً**، ﴿**قُلْ: كُلٌّ يَعمَلُ**﴾ جز نسبت به مخاطبین- که افراد بشر است- عمومیّتی بیش ندارد؛ آیه‌ی مبارکه ظهور و دلالتی ندارد بر این‌که «**كُلٌّ فاعلٍ (حَتّى الحقُّ** تعالیٰ**!) يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِهِ**»؛ بلکه به حسب ظاهر، مراد: **كُلُّكُم يَعْمل عَلىٰ شاكِلَتِه** می‌باشد و درباره‌ی حقّ متعال وارد است که: «**لايقاسُ بالنّاس**».

اگر گفته شود: حقّ متعال می‌فرماید: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ؟**﴾ و مراد از **ظلّ** در آیه، ظلّ وجود حقّ است که وجود مخلوقات بوده باشد، وجودِ منبسط سایه‌ی بلندپایه‌ی خالق متعال است، پس سنخیّت شیء و فیْء بین جاعل و مجعول معتبر است،

این مراتب همه انوار جمال است و جلال   **در حقیقت همه یک نور، به نقص است و کمال**

نقص را هم عدمی دان، عدمی در هر حال   **این تباین که تو بینی همه وهم است و خیال**

كَيْفَ مَدَّ الظِّلّ از آن گفته خدا در قرآن[1]

می‌گوییم: این تفسیر و تأویل به رأی است؛ زیرا نه ظاهر خود آیه دلالت بر این معنی دارد و نه روایتی شاهد بر آن است. پس این تفسیر بر هیچ امری، خاصّه در

---

۱. اشعار از فرصت حسینی شیرازی است در جلد دوم **مقالات علمی و سیاسی** خود شاعر.

باب معارف الاهیّه ـ که در آن یقین معتبر است ـ حجّت و دلیل نمی‌باشد.

در تفسیر علیّ‌بن‌ابراهیم، از امام باقر علیه‌السلام نقل است که در معنی **ظلّ** در آیه‌ی مبارکه فرمود:

«الظِّلُّ ما بيْنَ طلوعِ الفَجر إلىٰ طلوع الشَّمس.»

اگر گفته شود: حقّ متعال می‌فرماید: **﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ﴾** [و] در این آیه‌ی شریفه تصریح شده است که هر آن‌چه هست، در ذات جاعل است و از ذات او به دیگران افاضه و اعطا می‌شود، پس چگونه سنخیّت بین وجود جاعل و واقعیّت مجعولات نباشد؟

می‌گوییم: اگر حقّ متعال فرموده بود: **و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا فينا خَزائنُه**، جا داشت بگویید که این‌آیه دلالت دارد بر این‌که کلّ اشیاء در ذات بسیط او به نحو اجمال و وحدت، موجود بوده و همان موجود واحد بسیط است که در مقام فعل نیز (بدون تجافی از مقام شامخ) به صورت کثَرات متجلّی گشته [و] بنابراین، سنخیّت حتمی است؛ ولی حقّ متعال فرموده است: **﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ﴾** و نفرموده: **فينا خَزائنُه** و آن‌چه خارج از ذات مقدّس او باشد ـ از خزائن اشیاء و غیره؛ هر کجا باشد ـ بر آن صادق است که عند الله است. بنابراین، آیه‌ی مبارکه هرگز بر سنخیّت بین خالق و مخلوق دلیل نمی‌باشد.

اگر گفته شود: مولا امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«توْحيدُه تَميزُه مِن خَلْقِه و حُكم التَّمْييز بيْنونةُ صفةٍ لابينونةُ عُزْلةٍ...»

و مراد آن حضرت از بینونت صفتی، بینونت خالق و مخلوق به کمال و نقص است با هم‌سنخی در وجود و حقیقت و مراد از بینونت عُزلی ـ که منفی است ـ بینونت من جمیع الوجوه می‌باشد،

می‌گوییم: ممکن است مراد کلام مولا علیه‌السلام این باشد که خالق متعال در جمیع احکام و اوصاف مباین با خلق است (و عن ثامن‌الأئمّة علیه‌السلام: **«كلُّ ما في الخَلْق**

لایوجَدُ في خالِقِه.»[۱] پس هیچ سنخیّتی با خلق ندارد و أیضاً عن عليٍّ عليه السلام: «**تنزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مخلوقاتِه.»**)؛ ولی بینونت عُزلی ندارد؛ یعنی ذات مقدّس او غیرمتناهی است و بر کنار و جدا و دور از خلقش نیست. نور مقدّس او با همه‌ی اشیاء است[۲] و داخل و خارج همه‌ی اشیاء را فرا گرفته[۳]؛ بدون این‌که عین اشیاء باشد. عن الصّادق عليه السلام: «**لا خلْقُه فيه و لا هُو في خَلقه.»**[۴]

هم‌سنخ و مجانس آن‌ها نیست تا چه رسد که عین آن‌ها باشد. عن الباقر عليه السلام: «**إنَّ اللهَ خِلْوٌ من خلْقه و خلْقُه خِلوٌ مِنهُ.»**

حقیقت و ذات خالق و مخلوق از یک‌دیگر ممتازند؛ ولی جدایی عُزلی بین آن دو نیست. عن عليٍّ عليه السلام: «**فارَقَ الأشياءَ لا عَلَى اخْتلاف الأماكن، و تمكَّن منها لا عَلَى المُمازَجة.»**

و عنه عليه السلام: «**داخِلٌ في الأشياء لا بالمُمازَجَة، و خارجٌ عن الأشياء لا بالمبايَنة.»**

عن ثامن‌الأئمّة عليه السلام: «**و مبايَنَته إيّاهم مفارَقتُه إنِّيَّتَهم... و كنْهُه تفريقٌ بيْنَه و بيْنَ خلْقه، و غُيوره تحديدٌ لما سِواه.»**

---

۱. و از جمله‌ی اوصاف و احکام خلق ـ که به مدلول همین‌گونه کلمات مقدّس، از خالق منتفی است ـ هم‌سنخی بین معالیل و علل خلقیّه است.

۲. قال تعالیٰ: ﴿**و هُوَ مَعَكُمْ، أيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾ ؛ ﴿**و نَحْنُ أقْرَبُ إلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ ؛ ﴿**... ما يَكونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُمْ...**﴾ ؛ ﴿**و هُوَ الَّذي في السَّماءِ إلٰهٌ و فِي الْأرْضِ إلٰهٌ**﴾ و في الحديث: «**لو أدلَيْتُم بحبلٍ إلى الأرض السُّفلىٰ لَهبَطَ إلَى الله**».

۳. نه تنها داخل است تا موجب محاطیّت و محدودیّت او و مانند دخول و حلول شيء غیر مجرّد در شيء هم‌سنخ خود گردد و نه تنها خارج اشیاء است که نیز موجب تحدید نور مقدّس او و بینونت عزلی از اعماق اشیاء شود: ﴿**ألا إنَّه بكلِّ شيْء محيطٌ**﴾ ؛ «**داخلٌ في الأشياء لا كَشَيْء في شيء داخلٌ؛ و خارج منها لا كشَيْء مِن شَيء خارجٌ**» ؛ «**لَيْس في الأشياء بِوالِجٍ و لا عنها بِخارج**» ؛ «**فَسُبحانكَ! مَلأت و بايَنْت كلَّ شيء، و أنت لايَفقِدُك شيءٌ**» .

۴. در همان خطبه، علی عليه السلام بعد از قول «**و حكمُ التَّمْييزِ بينونةُ صفةٍ لا بينونة عُزلة**» می‌فرماید: «**إنَّه رَبٌّ خالقٌ غيرُ مربوبٍ مخلوق، كلُّ ما تُصُوِّرَ فهو بخِلافه.**»

و چون نور مقدّس او مجرّد و واقعیّت اشیاء جهان مادّی، غیر سنخ او و غیر مجرّد است، پس مُحال و ممتنع است که واقعیّت اشیاء، غیر سنخ خود را (که نور مقدّس حقّ متعال باشد) مزاحم و محدّد بشود یا ممازج با آن گردد. هرگز واقعیّتی مزاحم و موجب تحدید سنخ غیر خود یا ممازج یا متّحد با آن نمی‌گردد.

آری، توحید عرفاء و صوفیّه ـ چون بر اساس عینیّت و وحدت خالق و مخلوق است (البتّه بدون تجافی از مقام شامخ ذات)، پس مبتنی بر سنخیّت است؛ ولی توحید کتاب و حدیث ـ چنان‌که مشروحاً در مبحث قرآن و حدیث، إن‌شاءالله تعالیٰ، خواهد آمد ـ مؤسَّس بر غیریّت است و مستلزم سنخیّتی نیست.

در توحید مکتب قرآن و حدیث، نه تنها حلول و اتّحاد و عزلت، بلکه سنخیّت و عینیّت نیز منتفی است؛ ﴿**سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفونَ!**﴾[1] و توحید صوفیّه را فرضاً با یک‌دسته از آیات و روایات به‌ضرب توجیه و تأویل، بتوان تطبیق نمود، ولی با هزاران مدارک محکمِ کتاب و حدیث ـ که بر خلاف آن است ـ هرگز نمی‌توان توفیق داد.

اگر گفته شود: اگر سنخیّت بین علّت و معلول معتبر نباشد و از سنخ

---

۱. برای تأیید، عبارات کوتاهی از بعض معاصرین نقل می‌شود که الحق، چه نیکو فهمیده و چه سخن صواب و گفتار حقّی فرموده‌اند!

آیت الله علّامه حائری مازندرانی در **حکمت بوعلی سینا** (جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵۴) می‌فرماید: در توحید واجب، خلع أنداد و نفی أکفاء و أمثال و اشباه و نفی سنخیّت بین واجب و ممکن در اصلِ قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و در اَلْسِنه‌ی اصحاب شرایع و موحّدین در خطب و ادعیه و کتب است.

دانشمند محقّق حجّةالاسلام آقای جعفری تبریزی در کتاب **مبدأ اعلیٰ** (صفحه‌ی ۷۴) می‌فرماید: مکتب وحدتِ موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقیِ مبدأ اعلیٰ تقریباً دو جادّه‌ی مخالف بوده و به‌هم‌دیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این‌موجودات مادّی و صوری، تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.

جاعل در مجعول چیزی نباشد، پس جایز است هر چه را استناد به هر چه داد؛ حتّی عدم (بما هو عدم) را به وجود (بِما هو وجود) و جایز است هر چیزی از هر چیزی حاصل آید،

می‌گوییم: امّا نسبت به خالق متعال، آن‌چه مخلوق است، البتّه همه مستند به او می‌شود ﴿... قُلِ: اللهُ خالِقُ کُلِّ شَيْءٍ...﴾ و آن‌چه مخلوق نباشد (چون عدم، بِما هُو عَدم) واضح است که چون اساساً قابل استناد نیست، از این جهت، آن را مستند به حقّ متعال نمی‌نماییم؛ نه از جهت عدم هم‌سنخی و امّا نسبت‌به علل طبیعیه، چون از بین علل و معالیل کوْنیّه‌ی طبیعیّه، منع سنخیّت ننموده‌ایم، بنابراین، هر چه را به هرچه (چون حرارت را به آب یا برودت را به نار) مستند نخواهیم نمود!

سخنان قائلین به مجعولیّتِ وجود و اشکالات بر آن‌ها را همین‌جا خاتمه می‌دهیم.

و حق در مسأله: پس از این‌که در مسأله‌ی اَصالة التحقّق، اصالت مهیّت معلوم شد، واضح است که در مقام جعل هم، همان مهیّت ـ که امر اصیل در تحقّق ممکنات است ـ اوّلاً و بالذّات، به جعل بسیط، مجعول جاعل می‌باشد؛ چنان‌که در لسان قرآن کریم و احادیث هم، در متعلّق جعل و خلق و انشاء، **مهیّات** از سماء و ارض و انسان و جانّ و شجر ... نام برده شده است؛ نه **وجود** آن‌ها.

و سیّد اکابر محقّقین میرداماد قدّس‌سرّه می‌فرماید:

لمّا كان قِوامُ نفسِ المهيّة مصحِّحَ حمْل الوجود عليْها و مصداقَه في ظرف فاحدُس أنّها إذا استغنت بحسب قوامِها عن الجاعل خرَجَت عن حدود الإمكان و هو مُحالٌ، فهي فاقرةٌ إلىٰ فاعلها من حيث قِوامها و هي في ذاتِها حينئذٍ اللَّيْسُ البسيط، و يُخرجها مُبدِعُها إلى التّقرُّر و الأيْس بجعلٍ بسيط يتبعُه الوجودُ على اللّزوم بلا توسُّط جعلِ مؤلَّف.

۳ ـ مسأله‌ی اشتراک وجود (یعنی وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟)

قبلاً باید ملتفت بود که این‌بحث، بحث لفظی لغوی نیست؛ بلکه بحث معنوی عقلی است که مناسب با علم کلام و فلسفه است.

پس با قطع نظر از وضع لغوی لفظ **وجود**ـ که اساساً وضعی داشته (و چگونه بوده: وضع واحد برای معنی واحد یا اوضاع متعدّد برای معانی متعدّد) و یا نداشته است ـ بحث عقلی می‌شود در این‌که: آیا از وجود، به حسب موارد مختلف (چون وجود واجب و وجود ممکن و وجود انسان و وجود فرس ...) مفهومی که در ذهن می‌آید مختلف و متعدّد و تنها در لفظ وجود اشتراک است یا در همه‌ی موارد، یک مفهوم و معنی واحد به ذهن می‌آید؟ در صورت اوّل، وجود مشترک لفظی است و در صورت ثانی، مشترک معنوی است.

ادلّه‌ی قائلین به اشتراک معنوی

۱ ـ وجود، به وجود واجب و ممکن و وجود ممکن نیز به وجود جوهر و عرَض و هٰکذا... تقسیم می‌شود. مَقسم هم باید مشترک در اقسام باشد. پس در همه‌جا، وجود به یک مفهوم و معنی واحد است.

۲ ـ مفهوم عدم همه‌جا یکی است و تمایزی در اَعدام، از حیث عدمیّت نیست. بنابراین، نقیض آن هم ـ که وجود است ـ باید مفهوم واحد داشته باشد وگرنه ارتفاع نقیضین لازم [می] آید؛ زیرا مثلاً اگر نقیض **الف** دو امر باشد (**ب** و **ج**)، ممکن است در موردی **ج** باشد و **الف** و **ب** نباشد. پس ارتفاع نقیضین شود و آن مُحال است.

۳ ـ اگر در موردی، اعتقاد ما به تعیّنی از تعیّنات وجود مرتفع شود، اعتقادمان به اصل وجود مرتفع نمی‌گردد؛ مثلاً اگر کسی اعتقاد نمود برای جهان به وجود مؤثّر و اعتقاد نمود که آن‌مؤثّر جوهر است، سپس در جوهر بودن او تردیدی حاصل نمود، اعتقاد او به اصل وجود مؤثّر از بین نمی‌رود و اگر وجود جوهر و وجود خلاف آن در مفهوم، مشترک نمی‌بودند، هر آینه اعتقاد او به

موجودیّت مؤثّر، به‌سبب ارتفاع اعتقاد به وجود جوهریّت، مرتفع می‌شد.

۴ ـ اگر وجود مشترک معنوی نباشد، در معرفت پروردگار متعال تعطیل لازم [می] آید؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم: خدا موجود است، یا از موجودیّت او همان‌مفهوم عامّ بدیهی را می‌فهمیم که بر سایر افراد وجود نیز اطلاق و صادق می‌شود (گر چه بعض مصادیق آن نامتناهی و بعض دیگر محدود بوده باشد). پس وجود، مشترک معنوی خواهد بود یا نقیض آن‌مفهوم را می‌فهمیم و نقیض آن عدم است (پس تعطیل عالم از مبدء موجود لازم [می] آید) و یا هیچ‌معنایی نمی‌فهمیم و به مجرّد لقلقه‌ی لسان، می‌گوییم: خدا موجود است (پس تعطیل عقولمان از معرفت خدا لازم [می] آید).

۵ ـ در اشعاری که قافیه‌ی آن‌ها کلمه‌ی وجود باشد، ایطاء ـ که تکرار قافیه و نزد بلغاء عیب است ـ لازم [می] آید و اگر وجود مشترک لفظی می‌بود نه معنوی، در این موارد، تجنیس قافیه (که از محسّنات بدیعیّه است) لازم می‌آمد؛ نه ایطاء.

مؤلّف می‌گوید: اگر در بیان مطالب، بنای گفت‌وگو و مجادله می‌داشتیم، می‌توانستیم در تمام این ادلّه خدشه بنماییم (مثلاً در دلیل اوّل، بگوییم: از نظر قائل به اشتراک لفظی در وجود، آن‌چه مَقسَم است، مسمّی به وجود است؛ یعنی در مقام تقسیم وجود به اقسام، در حقیقت نظر به این است که مسمّی به وجود یا وجود واجب است یا وجود ممکن و هٰکذا... و در دلیل اخیر بگوییم: تکرار لفظ وجود در قافیه‌ی اشعار از نظر قائل به اشتراک لفظی، تجنیس قافیه است و قائل به اشتراک معنوی ـ چون به دیده و اعتقاد و فرض اشتراک معنوی، مورد را می‌نگرد ـ ایطاء می‌بیند و اگر چنین فرضی را مسلّم نداشته باشد، شعر را مَعیب و با ایطاء درک نمی‌کند و هٰکذا در سایر ادلّه برای خدشه و مناقشه راهی هست)؛ ولی چون مؤلّف در بیان مطالب، بنای مجادله ندارد ـ بلکه (چنان‌که کراراً گفته شده) بنا بر تحرّی و بیان حقیقت است ـ لذا در این مسأله می‌گوید:

بدون این‌که به تکلّف تنظیم مطالبی به نام ادلّه و براهین احتیاج داشته

باشیم، انصاف این است که هر کس به وِجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که **وجود** و **موجود** (یا مرادف آن را در فارسی، **هستی** و **هست**) اطلاق می‌کند، همه‌جا به یک‌معنی و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج‌نمودن شیء از حدّ بطلان و عدم و نفی و تعطیل می‌باشد و انکار آن مکابره است.[۱]

آدمی هر چه را که بخواهد از حدّ نفی خارج کند، درباره‌ی آن حکم می‌کند که موجود است؛ خواه آن شیء مهیّت گفته شود یا نفس وجود؛ خواه

---

۱. برای مزید اطّلاع ـ گر چه از مورد بحث و تحقیق ما خارج است ـ می‌گوییم: وجود در لغت به دو معنی آمده است:

۱ـ در کتاب **المنجد**: **وُجِد وجوداً الشيْءُ عن عدم: كان و حَصَل، فهو موْجود.**

۲ـ ایضاً در همان کتاب است: **وَجَد و وجِد، يجِد وَجْداً و وُجداً وجِدَة و وُجوداً و وِجداناً و إجداناً المطلوبَ: أصابه و أدركه و ظفَر به بعد ذَهابه. يقال: وجدتُ الضّالَّةَ. و تأْتي وجَد بمعنى علِمَ، فتكونُ من أفعال القلوب، و تنصِبُ مفعوليْن و مصدرُها: الوجودُ، نحو: وجدتُ كلامَكَ صادقاً.**

مؤلّف می‌گوید: در بحث عقلی فوق، وجود به همان معنی اوّل است و مشتقّات ذیل به معنی دوم است: **﴿إنّي لَأَجِدُ ريحَ يوسُفَ﴾** ؛ **﴿وَ لْيَسْتَعْفِفِ الَّذينَ لايَجِدونَ نِكاحًا...﴾** ؛ **﴿فَإنْ لَمْ تَجِدوا فيها أحَدًا فَلاتَدْخُلوها حَتّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ...﴾** ؛ **﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتيمًا فَآوىٰ * وَ وَجَدَكَ ضالًّا فَهَدىٰ * وَ وَجَدَكَ عائِلًا فَأَغْنىٰ؟﴾** ؛ **﴿... فَلَمْ تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّموا صَعيدًا طَيِّبًا...﴾** و غیر ذٰلك از آیات.

و در دعای عرفه‌ی سیّدالشّهداء علیه‌السلام: «**ماذا وجَد مَن فَقدَك و ما الَّذي فقَدَ مَنْ وَجَدك؟**» و در دعای چهل و هفتم صحیفه‌ی سجّادیّه (دعای روز عرفه): «**أنتَ الَّذي لاتُحَدُّ فَتَكونَ مَحدودًا و لم تُمَثَّلْ فتكونَ موْجودًا**». [این] موجودیّت ـ که از حقّ متعال نفی شده است ـ به معنی مُدرَک و دریافت شدن ذات مقدّس حق متعال است.

و ایضاً در دعای عرفه‌ی سیّدالشّهداء علیه‌السلام: «**كيفَ يُستَدلُّ عليكَ بما هُو في وجوده مفتقِرٌ إليْكَ؟ أيَكونُ لِغيْرك مِنَ الظُّهور ما ليْس لك حتّىٰ يَكونَ هُوَ المُظهِرَ لك؟**» ظهور و ظاهر بودن شیء غیر از بودن شیء است؛ ممکن است شیء باشد، ولی ظاهر نباشد؛ یعنی مخفی باشد. اشیاء گرچه هم در بودن و هم در ظهور، محتاج و مفتقر به حقّ متعال می‌باشند، ولی در این کلام مقدّس، ظاهراً مراد از وجود، فقط ظهور و معروفیّت شیء است.

بنفسه باشد یا بالغیر و خواه آدمی حقیقت آن را ادراک نموده و یا ننموده باشد؛ فضلاً از این‌که وحدت حقیقت آن را با حقیقت اشیاء دیگر ادراک کرده باشد. باری، به این معنی که گفتیم، وجود **مشترک معنوی** است.

پس باید ملتفت بود درباره‌ی اشیاء که حکم به موجودیّت می‌کنیم، به لحاظ مجرّد همین امر است که آن‌ها را از حدّ نفی و عدم و تعطیل و بطلان، خارج می‌دانیم و واضح است مجرّد این حکم و معنی مستلزم این نیست که اشیاء در واقعیّت و حقیقت سنخیّت داشته باشند و وجود آن‌ها همه مراتب یک حقیقت واحد بوده باشد. پس اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در حقیقت وجود را (به این معنا که همه‌ی موجودات دارای یک‌سنخ وجود و مراتب یک‌حقیقت واحد باشند) مستلزم نمی‌شود. آری، اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در اصل موجودیّت را مستلزم است؛ یعنی اشیایی که حکم به موجودیّت آن‌ها می‌شود، همه از سرحدّ نفی و عدم خارج‌اند؛ ولی ـ چنان‌که اشاره شدـ هرگز دلیل بر وحدت سنخ موجودیّت و حقیقت نمی‌گردد.

پس مسأله‌ی اشتراک معنوی وجود در مسأله آینده‌ـ که بحث در وحدت وجود و تباین وجودات است‌ـ هیچ تأثیری ندارد و این‌که این مسأله را از امّهات مسائل فلسفه شمرده‌اند ـ به اعتقاد این‌که اشتراک در مفهوم مستلزم اشتراک و وحدت حقیقت است‌ـ اشتباه و مغالطه‌ی محض است. اشتراک دو موجود در مجرّد اصل موجودیّت و واقعیّت غیر از اشتراک در سنخ موجودیّت و واقعیّت است.

این راست است که از حقایق متخالفه، بِما هیَ مُتَخالفةٌ، و از حیث تخالف آن‌ها، مفهوم واحد نمی‌توان انتزاع نمود. عنوان و حاکیِ واحد، معنْون و مَحکيٌّ عنه واحد می‌خواهد. پس **موجود** (به فرض اشتراک معنوی و وحدت مفهوم) که مثلاً بر ممکن و واجب اطلاق می‌شود، باید جهت وحدتی بین واجب و ممکن باشد که آن در واقع منتزَعٌ منه و محکيٌّ عنه مفهوم واحد موجود باشد؛ ولی آن‌جهت وحدت، تنها همان‌جهت خارج بودن واجب و ممکن از

حدّ تعطیل و نفی و عدم است؛ نه وحدت در حقیقت و سنخ واقعیّت.

ما همین که دانستیم واجب و ممکن از حدّ نفی و عدم خارج‌اند و دو امر واقعی می‌باشند- بدون این‌که هیچ‌گونه توجّه به سنخیّت و عدم سنخیّت و وحدت حقیقت و عدم وحدت حقیقت آن دو داشته باشیم- درباره‌ی آن‌ها حکم به موجودیّت می‌کنیم؛ بلکه با فرض تغایر و تباین حقیقت واجب و ممکن و فرض عدم تشکیک و عدم سنخیّت در حقیقت آن‌ها، به وجدان و فطرت عقلی، درک می‌کنیم که حکم موجودیّت بر آن‌ها صحیح است و بین فرض مغایرت و عدم سنخیّت با حکم به موجودیّت، هیچ‌منافاتی نمی‌یابیم. پس می‌گوییم: آدمی به فطرت سلیم خود، از مجرّد حکم به موجودیّت دو شیء، وحدت حقیقت آن‌دو را استنباط و وجدان نمی‌نماید و حکم به موجودیّت دو شیء را مستلزم و دلیل وحدت حقیقت آن دو نمی‌یابد.

پس برای اثبات دعوی تشکیک و وحدت وجود، دلیل دیگری غیر از وحدت مفهوم لازم است.

۴ ـ مسأله‌ی وحدت وجود

جماعتی از حکماء، چون **فَهلویّین**، گفته‌اند: **وجود** حقیقت واحدِ مقول به‌تشکیک و دارای مراتب متفاوت از قبیل شدّت و ضعف و تقدّم و تأخّر و غَنا و فقر و کمال و نقص است و تفاوت و اختلاف نوعی ندارد و این اختلافِ مراتبی منافی با وحدت حقیقت نیست.

حکماء **مشّاء** گفته‌اند: وجودات، حقایق متباین (به تمام ذوات بسیطشان) می‌باشند.

می‌گویند: این‌دو دسته حکماء، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب متعال، قائل به اَصالت وجودند.

و جماعت ثالثی-که مشرب خود را **ذوق التألّه** نامیده‌اند- در ممکنات، به اصالت مهیّت قائل شده و نسبت به حقّ متعال، وجود را اصیل دانسته‌اند. اینان می‌گویند: وجود (که منحصراً عین ذات حقّ متعال است) قائم به ذات و واحد

است و هیچ‌نحوه تکثّری در آن نیست؛ نه تکثّر نوعی ذاتی و نه عرضی از جهت مهیّات و نه تکثّر مراتبی ذاتی و تشکیکی و مهیّات مجعوله- چون منسوب به وجودند (که جاعل متعال می‌باشد)- از این جهت، بر آن‌ها نیز موجود اطلاق می‌شود[1] (مانند مُشمِس و لابِن و تامِر) و تکثّر فقط در مهیّات است.

توحید عرفاء و بزرگان صوفیّه مبتنی بر قول اوّل است و بعضی که قول سوم را به عرفاء نسبت داده‌اند، اشتباه نموده‌اند و لذا به ذکر ادلّه‌ی قول اوّل و تحقیق در آن می‌پردازیم و باید دانست که این‌مسأله‌ی وحدت وجود در واقع همان سنخیّت بین جاعل متعال و مجعول است که در مسأله‌ی جعل (در ضمن دلیل پنجم بر مجعولیّت وجود) ادلّه‌ای برای آن نقل نموده و جواب گفتیم و اینک علاوه بر آن‌ها، می‌گوییم:

ادلّه‌ی وحدت وجود

دلیل یکم بر وحدت وجود: مهم‌ترین دلیل وحدت وجود همان است که در مسأله‌ی گذشته بدان اشاره نمودیم. بعد از اختیار اشتراک معنوی در مفهوم وجود، می‌گویند: چون ممکن نیست از حقایق متخالفه بما هي مُتَخالِفةٌ (بدون جهت وحدتی بین آن‌ها که آن جهت واحد در حقیقت، مَحکيٌّ عنه و منتزَعٌ منه مفهوم واحد گردد) مفهوم واحد انتزاع نمود، پس منتزَعٌ منه- که مصداق وجود

---

۱. مؤلّف می‌گوید: مشرب ذوق التألّه گرچه در اساس، متین است؛ ولی بزرگان این مشرب در اطلاق لفظ **موجود** به تکلّف افتاده‌اند که فرموده‌اند: اطلاق موجود بر ذات حقّ متعال به معنی این است که او نفس وجود است و بر ممکنات (مهیّات اصیله) به جهت این‌که منسوب به وجودند که جاعل متعال بوده باشد؛ زیرا ظاهراً غیر از خود این بزرگان، آن هم به حسب این وضع و قراردادشان، کسی بر اشیاء به لحاظ این معانی، اطلاق موجود نمی‌کند. مردم به فطرت سلیم خود، موجود را (چه بر حقّ متعال و چه بر مخلوقات) فقط به لحاظ مجرّد خارج بودن آن‌ها از حدّ نفی و عدم، اطلاق می‌کنند. شیء را که می‌گویند موجود است، مرادشان این است که معدوم نیست و این اطلاق هم هیچ‌گونه با تحقیق فلسفی آنان (که حقّ متعال عین‌الوجود است و ممکنات، ماهیّات اصیل مجعول بالذّات می‌باشند) منافات ندارد.

است- باید حقیقت واحد بوده باشد و تنها تکثُّر حقیقی که در ذات آن است، تکثّر تشکیکی و مراتبی است که منافی و مصادم با وحدت حقیقت نمی‌باشد.

مؤلّف می‌گوید: راستی، فقر علمی و محدودیّت مدارک از درک حقایق چه مطالبی را به نام علم و حکمت برای ما جلوه داده و موجب شده که به چه اموری دل خوش کنیم و خود را کاشف حقایق عالم بدانیم!

بشر- در حالی‌که حقیقتی را که درباره‌ی آن می‌خواهد حکم به وحدت کند، هرگز ادراک ننموده و مدارک او قاصر و ناتوان از ادراک آن‌حقیقت است- از داشتن یک مفهوم انتزاعی، پیش خود، به این‌فکر افتاده است که عقلاً چون نمی‌توانم مفهوم واحد را از منتزَعٌ منهِ مختلف انتزاع نموده باشم، پس لابد از حقیقت واحد انتزاع نموده‌ام و منتزَعٌ منه-که درهای ادراکم به سوی او بسته است- از واجب تعالیٰ گرفته تا ذرّه‌ی جامد مرده‌ی بی‌شعور[1]، همه یک‌سنخ حقیقت و واقعیّت و مراتبِ حقیقت واحد هستند و از این‌راه هم دسته‌ای به وحدت موجود منتهی گشته و خدا را عین همه‌ی موجودات (گرچه بدون حصر و تجافی از مقام شامخ ذات) دانسته و به همین‌مقوله قائل شده‌اند که : **سبحانَ الّذي أظهر الأشياءَ و هُوَ عينُها!**

تو دیده نداری که ببینی رخ دوست   عالَم همه اوست؛ دیده‌ای مـی‌باید!

❀ ❀ ❀

غیرتش غیر در جهان نگذاشت   لاجـرَم، عین جمله اشیا شد

---

۱. ولی ناگفته نماند که آنان می‌گویند: **إنّ الوجودَ- في أيِّ مرتبَةٍ كان- عينُ النّور و الحياة و العلم و القدرة و نحوِها، إلّا أنّها خفِيَت إذا تنزَّلَ الوجودُ و إذا علا (كما في النَّفْس و ما فوقها) بَرزَت.**

امّا علمای عصر می‌نویسند: هنوز نتوانسته‌ایم بین موادّ زنده و مادّه‌ی مرده، یک‌ارتباط و یک بستگی پیدا کنیم؛ به‌طوری که دو دنیای جدا از هم ملاحظه می‌کنیم. (از گنج شایگان، شماره‌ی ۱)

از مطالعه‌ی علوم طبیعی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی ، وظایف الأعضاء، چنین برمی‌آید که غیر از مادّه و حرکت، عنصر دیگری هم وجود دارد، این عنصر مشخّص **حیات** نام دارد. (فلاماریون)

با این‌که روی همین حکم عقلی ـ که مفهوم واحد باید از جهت و امر واحد انتزاع شود ـ بر این‌دلیل یکم بر وحدت وجود، اشکال دوْر می‌باشد؛ زیرا حقّاً علم به داشتن مفهوم واحد انتزاعی، خود متوقّف است بر علم به وحدت منتزَعٌ منه؛ یعنی شخص منتزِع (آدمی) باید قبلاً عالِم به وحدت منتزَعٌ منه باشد تا بتواند از آن، مفهوم واحد انتزاع کند.

پس در مقام استدلال بر وحدت حقیقت وجود به وحدت مفهوم وجود ـ که علم به وحدت حقیقت (یعنی علم به وحدت منتزَعٌ منه) متوقّف بر علم به وحدتِ مفهوم می‌شود ـ همانا دوْر است.

آری، حق در مطلب همان است که از بیانات گذشته در مسأله‌ی قبل به دست آمد که:

منتزعٌ منه را ما قبلاً آگاه‌ایم که آن تنها جهت خارج بودن اشیاء از حدّ نفی و عدم است و در واقع، از همین جهت، مفهوم واحد وجود و موجود را انتزاع کرده و بر اشیاء حمل و حکم می‌کنیم که موجودند.

و این‌مقدار آگاهی به اشیاء و انتزاع این مفهوم واحد از آن‌ها و حمل آن بر اشیاء به دانستن وحدت سنخ و حقیقت اشیاء و وحدت حقیقت خالق و مخلوق هرگز بستگی ندارد و چنین وحدت مفهوم وجود که گفتیم، مستلزم وحدت حقیقت نمی‌باشد و توحید عرفانی را هرگز به بار نمی‌آورد.

مکرّراً می‌گوییم: (چنان‌که در مسأله‌ی قبل نیز اشاره شد) ما به مجرّد فرض واقعیّت دو امر در خارج، مثلاً به نام **الف** و **ب** ـ گرچه آن‌ها را به کلّی مباین و مغایر با یک‌دیگر، حتّی دو ماهیّت بسیط متباین به تمام ذات فرض کنیم (ولو به فرض غلط، به عقیده‌ی وحدتی‌ها) ـ به فطرت عقلیّه‌ی خود، بر آن‌ها اطلاق موجود می‌کنیم و حکم می‌کنیم که **الف** و **ب** در خارج موجودند و هیچ‌عاقلی هم به فطرت سلیم خود، ما را در این‌حکم موجودیّت بر آن‌ها، تخطئه نخواهد نمود. پس معلوم می‌شود که اطلاق وجود و موجود بر اشیاء به یک‌معنایی است که ملازم با هم‌سنخی و وحدت حقیقت آن‌ها نیست.

اگر در بیانات ذیلِ مسأله‌ی قبل و بیانات این‌جا، اهل فضل به‌دقّت و از روی انصاف تأمّل فرمایند، امید است که ـ إن‌شاءالله تعالیٰ ـ عقده‌ی بزرگی برای آنان گشوده و سِحر عجیبی باطل شود.

دلیل مذکور نزد بزرگان، یگانه‌دلیل مهمّ است بر وحدت وجود و لذا محقّق سبزواری در شرح منظومه‌ی خود، به همین‌دلیل اکتفا فرموده است.[۱]

---

۱. ما به عمل بزرگان حقّ انتقاد نداریم؛ آن‌ها به وظایف خود اعرف هستند.

مؤلّف برای خود و امثال و اقران خود می‌گوید: باید مراقبت بیش‌تری به اعمال و برنامه‌ی کار خود بنماییم. امروز با این همه پیش‌رفت بشر در دانش‌های حسّی و تجربی و اخذ نتایج بی‌شمار، بسیار بی‌توجّهی می‌خواهد که ما هنوز با یک‌مشت مفاهیم و قیاسات غیربرهانی (به نام برهان) و اصطلاحات بی‌شمار سرگرم گشته و تنها از راه و دالان تاریک امور مزبور، خود را عالم به حقایق بشماریم و به نام داشتن فلسفه و معارف و مطالب دقیق و لطیف و علم به حقایق و کلّیات جهان، دل خوش داریم و وقت خود و دیگران را تنها به نوشتن و خواندن و بحث در این‌قبیل امور صرف بنماییم و بالاترین بدبختی این‌جاست که معارف فطری قرآن و خداشناسی سهل و ساده‌ی انبیاء و ترقّیات در درجات معارف و قرب خداوند متعال را ـ که در خود قرآن کریم و احادیث، عمدةً به تقویٰ و تهذیب اخلاق و احسان و خدمت به خلق و ایجاد وحدت و الفت و انجام هر عمل شایسته و بندگی خداوند موکول فرموده‌اند ـ ما خدای نخواسته، به دانستن آن‌گونه مطالب ـ که اشاره شد ـ متوقّف کرده و خود و دیگران را از انجام وظایف لازم قهراً باز داریم و حتّی قبل از فراگرفتن معارف از قرآن و حدیث، به فراگرفتن آن‌سنخ مطالب مشغول بکنیم!

مؤلّف هم که مقداری وارد این‌گونه مباحث شده و وقت خود و دیگران را به آن‌ها مصروف داشته است، برای این بوده که بگوید: در مباحثی که بزرگان بشر ما را به اعتقاد وحدت موجود و توحید تصوّف سوْق داده‌اند، به منظور تحرّی حقیقت [و] به قدر وسع خود، فحص و تأمّل نموده و تاکنون ـ به مقتضای دلایل و اشکالات بسیاری که مقداری از آن‌ها در این کتاب ذکر شده است ـ آن‌ها را صحیح ندانسته‌ام. اگر کسی طریق صحیح بر رفع اشکالات و هدایت به مقصود داشته باشد ـ چنان‌که در ابتدای کتاب گفته‌ام ـ برای صحبت و استفاده حاضرم. به‌علاوه، اساساً با داشتن هر گونه اطّلاعات علمی و کسب آن، ولی هریک در نوبه و حدّ خود (چنان‌که در محلّ دیگر به مناسبت اشاره خواهد شد) مخالف نیستم.

←

دلیل دوم بر وحدت وجود : اگر وجودات، حقایق متباینه باشند، عدم صحّت قاعده‌ی بدیهیّه‌ی **إنَّ مُعطيَ الشَّيءِ لَيسَ فاقِدًا لَه** لازم می‌آید.

مؤلّف می‌گوید: تمسّک به این‌قاعده برای وحدت وجود در صورتی صحیح است که موضوع این‌قاعده شامل خالق متعال (حتّی در مورد ایجاد موجودات مادّی) بوده باشد و مراد از عدم فقدان شیء مورد اعطاء هم این [باشد] که در ذات و حقیقت خود، واجد آن شیء باشد تا افاضه و اعطای او از حقیقت ذات و اشراقات ذاتیّه‌ی خود گردد (نه این‌که مادّه‌ی اصلی عالم تکوین و جهان مادّی را، لا مِنْ شيءٍ، حتّی نه از ذات خود ابداع نموده باشد) و بعبارةٍ أُخرىٰ، فاعلیّت او بالتنزُّل و بالتجلّي و التطوُّر بوده باشد تا همه‌ی اشیاء خارجیّه هم‌سنخ با حقیقت ذات او باشد و ایجاد حقّ متعال اشیاء مادّی را بدین قسم، از بدیهیّات نیست و این‌قسم فاعلیّت منحصراً در مکتب تصوّف و عرفان است که بر اساس وحدت موجود در عین کثرت می‌باشد و ما هنوز در مقدّمات اثبات چنین توحیدی هستیم. پس نمی‌توان به نتیجه‌ی آن در این‌مقام، تمسّک و استدلال نمود.[1]

←

و ناگفته نماند که: ما بر نظریه‌ی وحدت و سنخیّت بین موجودات جهان مادّی ـ که در افکار جمعی از دانشمندان بوده و هست ـ انتقاد و اعتراضی نداریم؛ بلکه از بعض روایات هم استفاده می‌شود که أوّلُ ما خَلَقَ اللهُ شیء واحدی بوده و همه‌ی اشیاء دیگر در حقیقت تطوّرات همان شیء واحد است و انواع موجودات متخالفه‌ی غیرمحصوره، از نظر ما، همه از مادّه و شیء واحد به‌وجود آمده‌اند. سخن و انتقاد ما تنها در سنخیّت و وحدت بین خالق متعال و کمالات و انوار ذاتیه‌ی او و بین حقیقت اشیاء جهان مادّی است.

۱. اگر کسی گوید: آیا احدی جرأت این معنی را دارد که بگوید: افاضه‌ی وجود از ذات حقّ نیست؟ تمام ادلّه‌ای که متصدّیان معرفت حقایق، از حکماء و متکلّمین بلکه جمیع ملّیّون برای اثبات مبدأ عالم اقامه کرده‌اند، نظرشان آن است که عوالم وجودیّه را منتهی به علّتی کنند که بالذّات علّت از برای اشیاء باشد،

←

دلیل سوم بر وحدت وجود : اگر وجودات حقایقِ متباینه باشند، عدم صحّت این‌قاعده (که از بعض اساطین حکمت است) **إنَّ وجودَ العلَّة ، حدٌّ تامٌّ لِوجود المَعلول و وجودُ المعلول حدٌّ ناقصٌ لوجودها**، لازم می‌آید (**و المرادُ مِن تمامِ الشَّيء هو الشَّيءُ و ما يفضُلُ عَلَيه**).

مؤلّف می‌گوید: اشکال این‌دلیل مانند دلیل سابق است. تمامیّت این قاعده (وجودِ علّت حدّ تامّ وجود معلول و وجودِ معلول حدّ ناقصِ وجود علّت است) نسبت به حقّ متعال (یعنی شمول موضوع جمله‌ی اوّل آن، خالقِ متعال را و موضوع جمله‌ی ثانی آن، عالَم خلق و تکوین را) متوقّف است بر این‌که فاعلیّت حقّ متعال نسبت به عالم خلق و مادّه بالفَیَضان و الترشُّح و التنزُّل و التشأّن بوده باشد؛ چنان‌که در توحید مکتب تصوّف است.[۱]

←

می‌گوییم: فرق است میان این‌که گفته شود: اعطا و افاضه‌ی وجود از ذات حق نیست یا گفته شود: حقّ متعال بالذّات علّت العلل اشیاء نیست. دومی البتّه خلاف اعتقاد جمیع ملّیّون عالم است؛ ولی اوّلی تنها منافی با مکتب تصوّف و عرفان است و بعبارة أُخرىٰ، مراد مؤلّف (که می‌گوید: افاضه‌ی وجود از ذات حق نیست؛ بلکه لا مِن شيْء، ابداع شيء فرموده است) همین است که فاعلیّت حق۔تعالیٰ۔نسبت به موجودات خسیسه‌ی مادّیّه به اشراقات ذاتیّه و بالتنزّل و التطوُّر و التجلّي نیست؛ نه این‌که مراد او این باشد که فاعلیّت حقّ بالذّات نیست! کسانی‌که به اصالت مهیّت قائل شده‌اند، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب۔تعالیٰ۔از متکلّمین و کسانی که فقط در ممکنات قائل به اصالت مهیّت شده‌اند از صاحبان مشرب ذوق التألّه و کسانی که قائل به تباین وجودات شده‌اند، هیچ‌یک این‌ها نمی‌توانند روی مبنای علمی به فاعلیّت بالتجلّي متصوّفه قائل بشوند. پس در میان الٰهیّین، در مخالفت با توحید مکتب تصوّف از نظر برهان، ما تنها نمانده‌ایم که جرأت مخالفت نداشته باشیم!

و امّا تمسّک به آیه‌ی شریفه‌ی ﴿**و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِندَنا خَزائِنُه**﴾ در این مقام، جواب آن در اواخر مسأله‌ی اصالة الجعل گذشت.

۱. اگر کسی گوید: آیا به عقیده‌ی شما، فلاسفه‌ی عرفان و تصوّف صدور فیض از حقّ متعال را به انفصال وجود از حق می‌گویند؛ به قسمی که تجلّي و ظهورِ وجود از او موجب نقص در وی شود

←

←

به نحو تولید و مثل ریزش آب از حوض و مانند نم که از یم جدا شود؟

می‌گوییم: نه... و تا به حال، چنین قولی را به آنان نسبت نداده‌ایم. افاضت نزد آنان بخشش از دارای حقیقی و تجلّی وجودی اوست؛ چنان‌که از او چیزی نکاهد و انفصال نیابد و از نظر بازگشت هم چیزی بر او نیفزاید.

بحری‌ست نه کاهنده نه افزاینده　　امواج بر آن، رونده و آینده

❀ ❀ ❀

چه دریایی‌ست وحدت؛ لیک پُرخون　　کز او خیزد هزاران موج مجنون

هزاران‌موج خیزد هر دَم از وی　　نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی

و الحاصل، مقیّد از مطلق و صِرف الحقیقه هرگز خارج و جدا نگردد.

هر کاو ز تو پیدا شد، هم در تو شود پنهان　　پیدا و نهان گشتن، هم کار تو می‌بینم

و در تولید و ریزش آب از حوض و جدا شدن نم از یم، این‌چنین نیست.

و امثله‌ای که بتواند از جهتی مقصود آنان را حکایت کند و مقرِّب مطلب باشد؛ گرچه از جهاتی باز مبعّد است، امور ذیل می‌باشد:

الف. نسبت شیء به فیء (= سایه).

ای سایه‌مثال، گاه بینش　　در پیش وجودت، آفرینش

ب. نسبت واحد به مراتب اعداد و کثرت که به تکرّر همان واحد، مراتب اعداد و کثرت حاصل می‌شود.

کثرت ـ چو نیک درنگری ـ عین وحدت است　　ما را شکی نمانده؛ اگر مر تو را شکی‌ست

در هر عدد، ز روی حقیقت چو بنگری　　گر صورتش ببینی و گر مادّه‌ش، یَکی‌ست

ج. ذات انسان در حدیث نفس که خود متکلّم و خود سامع و خود عالم است به آن‌چه با خود گوید و شنود. پس ذات یگانه به صُوَر مختلفه و وجوه متعدّدِه درآمده و ظاهر شده است، از شنوایی و گویایی و دانایی.

هر لحظه رسد ز مُنهی‌ای روحانی　　صد نکته به گوش جان تو را پنهانی

نی‌نی؛ غلطام که در میان، غیر تو نیست　　خود گویی و خود شنوی و خود دانی

←

←

د. مصدر که به صُوَر مشتقّات در آید.

مـصدر بـه مثَل، هستی مطلق بـاشد | عـالم هـمه اسـم و فـعل مشـتق بـاشد
چون هیچ مثال خالی از مـصدر نـیست | پس هر چه در او نـظر کـنی حـق بـاشد

هـ. عاکس و عکس (= صورتِ) او که در آیینه‌های متعدّد نمایان شود.

اعیان همه آیینه و حق جلوه‌گر است

و مَـا الوجـهُ إلّا واحـدٌ غـيْرَ أنَّـه | إذا أنت عــدَّدْتَ المـَــرايــا، تـعدَّدا

و. خورشید و تابش آن که در شیشه‌های ملوّن، به الوان مختلفه نمایان شود.

اعیان همه شیشه‌های گوناگـون بـود | کافتاد در آن پـرتو خـورشید وجـود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود | خورشید در او، به آن‌چه او بود نمود

ز. حرارت شدید نسبت به درجات حرارت‌های ضعیفی که بـر آن‌هـا مشـتمل است یـا سـواد شدید نسبت به درجات سواد ضعیفی که در ضمن خود دارد یا خطّ طویل نسبت به خطوط مادونی که در ضمن همان‌خط فرض شود.

خطّ قصیر در ضمن خطّ طویل، حدّ ناقص خطّ طویل و خطّ طویل حدّ تامّ خطّ قـصیر گـفته می‌شود و هم‌چنین حرارت و سواد ضعیف، حدّ ناقص حرارت و سواد شدید و حرارت و سواد شدید، حدّ تامّ حرارت و سواد ضعیف شمرده می‌شود.

ح. و بهترین تمثیل از نظر مؤلّف، برای ادای مقصود آنان نسبت بحر به امواج و حباب‌ها و آب نهرهای منشعب از بحر می‌باشد.

فـالبحر بحـرٌ عـلىٰ مـا كـان في قِدَمٍ | إنَّ الحــــوادثَ أمـــــواجٌ و أنهـــارُ
لايحــــجُبَنَّك أشكــالٌ يُشــاكِـلُها | عـمَّن تشكَّـلَ فـيها! فـهْي أسـتار

بـحری‌ست وجـود و دائـماً مـوج‌زنان | در باطن، بحر و مـوج بـین گشـته عـیان
بـر ظـاهرِ بـحر و بـحر در مـوج نـهان | زان بحر نـدیده غـیر مـوج، اهـل جـهان

و نظیر همین تمثیل است می و حباب‌های آن:

هستی کـه ظهـور می‌کـند بـر همـه شیٔ | خواهی کـه بری به حال وی با همـه پی
رو بر سر میٔ، حباب را بین که چـه‌سان | میٔ وی بود اندر وی و وی در میٔ، مـیٔ

←

مجموعه‌ی کوْن را به قانون سبَق کردیم تصفُّح؛ ورقاً بَعْدَ ورق
حقّا که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و شؤون ذاتیّه‌ی حق

و تمامیّت این قسم فاعلیّت برای حقّ متعال از طریق برهان متوقّف است بر تمامیّت وحدت وجود و عدم تباین حقایق موجودات. پس استدلال بر وحدت وجود به این‌قاعده در دلیل فوق دوْر است.

یا می‌گوییم: صحّت این‌قاعده (**إنّ وجودَ العلّة حدٌّ تامٌّ لوجود المعلول** ... الخ) به اقرار خود مستدِلّ، متوقّف است بر وحدت وجود. پس استدلال بر وحدت وجود به صحّت این‌قاعده دوْر است.

دلیل چهارم بر وحدت وجود : اگر وجودات حقایق متباینه باشند، لازم می‌آید عدم صحّت قاعده‌ی مبَرهَنه‌ی مورد اتّفاق حکماء و متکلّمین که **إنَّ العلمَ بالعلّة مستلزمٌ للعلمِ بالمعلول** ؛ زیرا چگونه علم به شیء مستلزم علم به مباین آن می‌گردد؟ مثلاً علم به وجود، چگونه مستلزم علم به عدم شود یا علم به نور و قدرت، مستلزم علم به ظلمت و عجز شود؟

مؤلّف می‌گوید: آن‌نحوه‌ی علم به معلول که از علم به علّت (به مقتضای قاعده‌ی مذکور) لازم آید ـ به قسمی که مورد اتفاق همه‌ی حکماء و متکلّمین باشد ـ مستلزم وحدت سنخ بین علّت و معلول نمی‌شود؛ زیرا آن‌علم اجمالی به

←

انهار و امواج و حباب‌های آب دریا، حدّ ناقص برای همگیِ آب دریاست و حباب‌های میْ نیز حدّ ناقص تمامیِ میْ می‌باشد و آب دریا به تمامی ـ حتّی به ضمیمه‌ی آن‌چه که در نهرهای منشعب است ـ حدّ تامّ برای انهار و امواج و حباب‌های روی آن است و تمامی میْ نیز حدّ تامّ برای حباب‌های روی آن می‌باشد.

و البتّه مثال‌های دیگر هم هست؛ چون شعله‌ی جوّاله و دایره‌ای را که به نظر می‌آورد و نقطه در رسم خطوط و اشکال و آنِ سیّال در ایجاد زمان و در عالم مفاهیم، نوع بسیط که برای آن، اجزاء تحلیلیّه (جنس و فصل) تصویر شود و می‌گویند: مَثَل اعلاء، انسان کامل است.

تو هم یک چیزی و چندین هزاری دلیل از خویش، روشن‌تر نداری

و تمام این تمثیلات ـ که ذکر شد ـ در کلمات بزرگان قوم می‌باشد.

معلول است و مجرّد علم اجمالی به معلول (که از علم به علّت حاصل شود) مستلزم وحدت سنخ بین علّت و معلول نیست؛ چون گاه می‌توان از شیء، به مباین آن اجمالاً پی برد.[۱] لذا متکلّمین و بسیاری از فلاسفه- با این‌که گفته‌اند: علم به علّت، مستلزم علم به معلول است- به وحدت و هم‌سنخی بین خالق و مخلوق قائل نگشته‌اند.

و آن‌نحوه‌ی علم به معلول از علم به علّت- که مستلزم وحدت سنخ جمیع واقعیّات دار تحقّق است- در فرض (مصطلح) علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای حقّ متعال است؛ ولی این‌فرض، مراد و مقصود همه کس از این قاعده نیست؛ بلکه فقط مراد همان‌کسانی است که خودِ این مسأله‌ی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را- که عین مسأله‌ی کثرت در وحدت است و این‌که بسیط الحقیقة کلّ اشیاء است- در واقع، از قول به وحدت وجود و فرض صحّت آن[۲] انتاج می‌نمایند. پس استدلال به آن بر وحدت وجود دوْر خواهد بود.[۳]

---

۱. عن عليّ علیه‌السلام: « [الحمدُ لِلهِ] الدّالِّ علیٰ قِدَمِه بحدوثِ خلْقه و بحدوثِ خلْقه علیٰ وجودِه و باشتباهِهِم علیٰ أن لا شِبْه له.... مستشهدٌ بحدوثِ الأشياء علیٰ أزليّته و بما وسَمَها به من العجْز علیٰ قدرته و بما اضطَرّها إليه منَ الفَناء على دوامِه.»

۲. و با فرض تباین موجودات، هرگز نمی‌توان گفت: بسیطُ الحقیقة کلّ اشیاء است؛ چنان‌که در مسأله‌ی آینده خواهد آمد؛ إن شاءالله تعالیٰ.

۳. و امّا بیان علم بی‌چون ذات بی‌مثال، به حسب مکتب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام که درباره‌ی آن، از جمله وارد شده است: «لَم يزل الله جلَّ‌وعزَّ رَبُّنا و العلمُ ذاتُه و لا معلومَ، و السَّمعُ ذاته و لا مسموعَ، و البصرُ ذاته و لا مُبْصَرَ، و القدرةُ ذاته و لا مقدورَ. فلمّا أحدث الأشياء و كان المعلومُ وقع العلمُ منه علَى المعلوم و السَّمعُ علَى المَسموع و البصر على المبصَر و القدرةُ علَى المقدور... الخبر» و ایضاً وارد شده است: «كان ربًّا إذْ لا مربوبَ، و إلهًا إذْ لا مألوه، و عالمًا إذْ لا مَعلوم، و سميعًا إذْ لا مَسموع» ؛ مبتنی بر اساس معارف خود اهل بیت علیهم‌السلام است؛ نه اساس معارف دیگران و برای آن، توفیق و مجال دیگری لازم است و درباره‌ی بحث فوق، اکنون احتیاجی به ذکر نیست.

دلیل پنجم بر وحدت وجود : با قول به حقایق متباین به تمام ذوات بسیط، استدلال بر توحید به لزوم ترکیب از مابهِ‌الاشتراك و مابهِ‌الامتیاز در فرض دو واجب تمام نمی‌شود و شبهه‌ی ابن‌کمّونه مندفع نمی‌گردد؛ ولی با قول به وحدت وجود، استدلال تمام و شبهه مندفع است.

مؤلّف می‌گوید: این دلیل نیز دوْر است؛ زیرا در آن، استدلال شده است بر وحدت وجود، به امری که تمامیّت خودِ آن بر وحدت وجود متوقّف است یا جدل و الزام است بر کسانی که با قول به حقایق متباینه، در دفع شبهه‌ی ابن‌کمّونه، به دلیل لزوم ترکیب بر توحید استدلال می‌نمایند و ما شبهه‌ی ابن‌کمّونه را از راه دیگر در صفحه‌ی ۲۷۲ جواب داده‌ایم.

و امّا استدلال بر وحدت وجود به سبب اطلاق آیات بر مخلوقات، جواب آن در اواخر مسأله‌ی اَصالة الجعل گذشت، به آن‌جا رجوع شود. آیه‌ی شیء به معنی علامت و دلیل بر شیء است؛ نه به معنی نمونه‌ی شیء. پس مستلزمِ هم‌سنخی آن با ذوالعلامة نیست؛ زیرا کراراً اشاره شد که از شیء، به ضدّ و مباین آن اجمالاً می‌توان پی برد.

باری، هم‌چنان‌که بر اصالت وجود و بر مجعولیّت وجود، دلیلی که انصافاً برهان باشد و موجب یقین به مطلب گردد ندیده‌ایم، دلیلی هم که موجب یقین به هم‌سنخی و وحدت حقایق (خالق و مخلوق) گردد حقًّا نیافته‌ایم.

و از آن‌چه در ضمن مسائل مبحث برهان تا به این‌جا گفته و اشاره نموده‌ایم، به دست آمده است که حق در مسأله، از نظر مؤلّف، **عدم هم‌سنخی** بین خالق متعال و مخلوق است؛ هم‌چنان‌که مقتضای **فطرت سلیم** خداشناسی بشر است و قرآن کریم هم ما را به پیروی از فطرت، دعوت و الزام فرموده است:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها، لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذٰلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ، ولٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمونَ.﴾

(سورة‌الرّوم، آیه‌ی ۲۰)

مخلوقی که سنخ ماهیّت و مادّه‌ی میّت‌الذّات، عاجزالذّات، مظلِم‌الذّات ... و جاهل‌الذّات است کجا و هم‌سنخی با حقیقت مقدّسی که عین وجود و نور حقیقی و علم و قدرت و حیات و سایر کمالات ذاتیّه است!؟

به‌شرحی که در مسائل مزبور، از نظر خوانندگان محترم گذشت، معلوم شد که آن‌چه به نام دلیل و برهان برای اَصالت وجود و مجعولیّت وجود در ممکنات و وحدت وجود ذکر شده است یا **مصادره** است یا **مغالطه** یا **جدل** یا **دوْر** ... و علیٰ أيِّ حالٍ، برای ما **برهان**ـ که موجب یقین به مطلب گردد- نمی‌باشد.

و با عدم ثبوت این مسائل، توحید عرفاء و صوفیّه، یعنی وحدت موجود، از طریق برهان هم (به شرحی که در مسأله‌ی بعد دیده می‌شود) هرگز ثابت نگردد.

۵ ـ مسأله‌ی وحدت موجود

به‌شرح مفصّلی که در اوایل مطلب دهم کتاب گذشت، عرفاء و صوفیّه قائل‌اند به این‌که در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست و فیلسوفانی که از طریق برهان هم دارای همین‌عقیده و مشرب بوده‌اند، بر این‌مطلب به امور ذیل استدلال نموده‌اند که صحّت و تمامیّت آن‌ها موقوف است بر اصالت و مجعولیّت وجود و وحدت حقیقت وجود.

ادلّه‌ی وحدت موجود[۱]:

۱ ـ **کُلُّ بسیطِ الحقیقة کلُّ الأشیاء و إلّا لَزم التّرکیبُ، و هٰذا خُلفٌ.** مراد آن است که ذات بسیط حقّ متعال باید کلّ اشیا بوده باشد؛ زیرا اگر کوچک‌ترین‌شیئی خارج از ذات حقّ متعال فرض شود، ترکیب آن ذات مقدّس،

---

۱. هر دلیل که ناظر به مقام کثرت در وحدت باشد و اثبات آن کند، بعیْنه اثبات مقام وحدت در کثرت نیز می‌نماید؛ چون مقام ثانی، لازم مقام اوّل است.

ولو به حسب اعتبار عقل، از کیان بعضی و لاکیان بعض دیگر لازم آید و این خلاف فرض بساطت آن ذات مقدّس است.

مؤلّف می‌گوید: واضح است که تمامیّت این‌دلیل مبتنی است بر وحدت حقیقت در دار تحقّق و إلّا با فرض دو سنخ حقیقت (کما هوَ الحقُّ)ـ اعمّ از این‌که دو سنخ (یکی وجود و دیگری ماهیّت) باشد و یا وجودات مباین بالذّات باشند[1] ـ اگر گفته شود بسیط الحقیقه همه‌ی اشیاء است، در ذات مقدّس حق، ترکیب حقیقی از دو سنخ مغایر لازم آید و بدیهی است که محذور این ترکیب از محذور ترکیب اعتباری که در قول مستدِل می‌باشد اشدّ است.

۲ ـ وجود مطلق، به نحو ابسط، همه‌ی اشیاء است؛ زیرا او فاعل هر وجود مقیّد و کمال مقیّد است و مبدأ هر فضیلت از دیگری به آن‌فضیلت اوْلیٰ است. پس واجب است که مبدأ همه‌ی اشیاء و فیّاض آن‌ها خود به نحو ارفع و اعلیٰ و ابسط، واقعیّت همه‌ی اشیاء باشد.

مؤلّف می‌گوید: صحّت و تمامیّت این دلیل مانند دلیل سابق مبتنی است بر این‌که در دار تحقّق یک سنخ حقیقت باشد؛ یعنی مثلًا اشیاء مادّی خسیسه با سنخ نور و علم و قدرت و حیات هم‌سنخ باشند و إلّا با فرض تعدّد سنخیّت (کَما هوَ الحقّ) اگر گوییم: وجود مطلق، یعنی حقّ متعال در ذات خود جامع همه‌ی اشیاء است، ترکیب از سنخ مادّه و سنخ حیات و ترکیب از ماهیّات اصیل و وجود اصیل در ذات او لازم آید و از این‌روست که می‌گوییم: فاعلیّت حقّ متعال نسبت به سنخ مادّه و ماهیّات اصیله فاعلیّت به نحو فیَضان و اشراق و تطوّر و تشأّن ذاتیّه نیست.

وجود مادّه (بنابر فرض اصالت وجود در آن‌ها) برای مادّه و موجودات مادّی، کمال و فضیلت است؛ نه برای ذات حقّ متعال که عین نور و حیات و قدرت و علم است.

---

۱. و یا هر فرض دیگری که هم‌سنخ نباشند؛ مثلاً ماهیّات مختلف باشند.

وجودی که بر ابداع مادّه‌ی جهانِ موجودات مادّی (لا مِن شيءٍ حتّی لا مِن ذاتِهِ، یعنی حتّی بدون تنزّل ذاتیّه) قادر باشد، از وجودی که فاعلیّت و قادریّت او در ایجاد اشیاء خسیسه‌ی مادّی به فیضان و تنزّل ذاتیّه‌ی او (ولو بدون تجافی از مقام شامخ) باشد، اکمل و اشرف است و حقّ متعال وجود اکمل می‌باشد.

۳ ـ واجب است تحدید و نقص را از وجود حقّ متعال نفی نموده [بگوییم:] پس او همه‌ی اشیای وجودیّه است و إلّا در ذات او تحدید و نقص لازم آید.

مؤلّف می‌گوید: صحّت و تمامیّت این‌دلیل (مانند دو دلیل سابق) مبتنی بر وحدت سنخ حقایق است و إلّا با فرض تعدّد سنخ (کما هُو الحقُّ) اگر از ذات مقدّس حقّ متعال سنخ مغایر را نفی نمودیم (چون جامعیّت او مستلزم ترکیب است) تحدید و نقص در ذات او لازم نیاید؛ زیرا هیچ شیئی، سنخ مغایر خود را هرگز محدود نمی‌کند. جسم و مادّه هرگز سنخ نور عقل و علم و حیات را محصور نمی‌نماید و مقتضای عدم تناهی و عدم تحدید سنخ حیات این نیست که واجد سنخ مغایر باشد؛ بلکه در سنخ خود باید نامتناهی و نامحدود و جامع جمیع مراتبی که از سنخ اوست باشد.

۴ ـ وجود منبسط بر هَیاکِلِ ممکنات، عین‌الرّبط به وجود حقّ متعال و تَبع محض و داخل در صُقع اوست؛ زیرا فیض (وجود منبسط) اگر از صقع واجب و داخل در وجود حق تعالیٰ نباشد، لازم می‌آید که شيء اکمل از واجب تعالیٰ تصوّر شود؛ چون وجودی که فیض از صقع او باشد از وجودی که محدود فرض شود اکمل است. پس هیچ وجودی نباید از حیطه‌ی وجود واجب خارج باشد. فعلیّت کثرات همگی داخل در وجود واحد اوست و همان وجود واحد در فعلیّات کثرات متجلّی شده است.

مؤلّف می‌گوید: صحّت و تمامیّت این‌دلیل (و ده‌ها از این‌قبیل بیانات) نیز متوقّف است بر وحدت سنخ حقیقت. با فرض تعدّد سنخ (کما هُو الحقُّ)

داخـل‌نمودن مـاهیّات اصـیله یـا (بـه فـرض اَصـالت وجـود) وجـودات مـادّی خسیسه‌ی میّت‌الذّات، مـظلِم‌الذّات، عـاجزالذّات، جـاهل‌الذّات .... را در صُـقع وجودی که عین نور و علم و حیات و قدرت و سایر کمالات ذاتیّه است، نه تنها موجب کمال نشود، بلکه مستلزم ترکیب و نـقص مـی‌گردد. ﴿**سُـبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا يَصِفونَ!**﴾

و دعوی این‌که: **إنَّ الوجودـ في أيِّ مرتَبةٍ كانَـ عيْنُ النّور و الحياة و العلم و القدرة و نحوِها، إلّا أنّها خفيَت إذا تنزَّل الوجودُ** ... الخ برای ما، جز هـمان ادّعـای بزرگان قوم، امر دیگری نمی‌باشد و تاکنون، نزد ما دلیل و برهان قطعی (چنان‌که در مسأله‌ی وحدت وجود تحقیق شد) بر آن، قائم و تمام نشـده است و مکـتب قرآن و عقل به ما چنین می‌گوید که: ﴿**و لاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِـلْمٌ...**﴾ و ﴿**... إنَّ الظَّنَّ لا يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ و حقّاً تاکنون ظنّ هم به این مطلب پیدا ننموده‌ایم.[1]

به همین‌جا، مبحث برهان را راجع به توحید عرفاء و صوفیّه ـکه قـول بـه وحدت وجود و موجود استـ خاتمه می‌دهیم و به مبحث قرآن و حدیث راجع به همین توحید شروع می‌نماییم؛ إن‌شاءالله تعالی.

---

۱. و اگرـ خدای نـخواسته! ـ کسـی بـر مـختار مـا، حـمله و اشکـال و شـبهه‌ی ثـنویّت کـند، پیداست که در وادی بحث و تحقیق علمی و بالخصوص پس از وضوح مطلبـ که سنخ مقابل، مستقلّ و واجب بالذّات نمی‌باشدـ اشکال مزبور جز «هوٌ» جنبه‌ی دیگری نخواهد داشت.

مبحث سوم : قرآن و حدیث

مشتمل بر یک‌مقدّمه و پنج‌فصل است:

مقدّمه:

۱ ـ سیر فکری مؤلّف.
۲ ـ نظر فقهاء درباره‌ی دعاوی صوفیّه.
۳ ـ طرز تفکّر بعضی از فلاسفه و عرفاء.

۱ ـ سیْر فکری مؤلّف :

هم‌چنان‌که در مقدّمه‌ی کتاب گفته شد، این جانب غرضی جز تحرّی حقیقت و توجّه به حق ندارم. از طفولیّت، در محیط زندگانی‌ام، پیوسته نام خدای متعال و تکلیف را می‌شنیدم و از آن‌سِنّی که با عنایت بیش‌تری، متوجّه خدا و تکلیف شدم و پیش خود به فکر افتادم که: آیا راستی، خدا و تکلیفی هست یا نه؟... دیدم قلبم کشش به صدق حقیقت این‌دو دارد؛ به‌قسمی که نمی‌خواهم (و گویی، نمی‌توانم) از آن‌ها اِعراض نموده و انکار نمایم؛ ولی در عین حال، خاطراتی گاه بر من هجوم می‌نمود و مرا مضطرب می‌ساخت تا این‌که به قدر استعداد و فهم خود، در موجودات مطالعه و نظر کردم.

کارم بدان‌جا منجر شد که ارتباط باطنی و اعتقاد قلبی من به وجود خدا و تکلیف قوّت گرفت و با خاطرات ضدّ آن، به مبارزه و معارضه پرداختم. اضطراب از میان برفت و سکونت و آرامش، قلب مرا فراگرفت. با خود می‌گفتم: چگونه می‌شود این موجودات، این‌آسمان و زمین، این‌نظام عجیب و حوادث عالم را یک موجد زنده و صانع دانا و توانا و حکیم نباشد؟

حاصل، از این مطالعه، نیروی عقل و شعور، مرا وادار به جزم بر مطلب می‌نمود و نیز ندرةً که فشارهای زندگانی (از قبیل مرض خطرناک یا خوف از حوادث دیگری) بغتةً رو می‌کرد، گاه بی‌اختیار، دلم از همه‌جا و همه‌چیز منقطع

و به همان موجود غیبی (خدا) به شدّت متوجّه می‌شد و در آن حال، کم‌ترین شکّ و تردید در خاطر و قلبم درباره‌ی وجود و کمالات او راه نمی‌یافت. تا این‌که در رشته‌ی تحصیلات از فرهنگ جدید، به فرهنگ قدیم وارد شدم و تدریجاً به حدّی رسیدم که توانستم از تأمّل در قرآن کریم و احادیث، به حسب فهم خود، در موضوع خداشناسی استفاده‌ای کنم.

دیدم قرآن و حدیث گاه تذکّر به فطرت داده و به پیروی از آن ما را سوق می‌دهد و گاه به مخلوقات و موجودات استدلال می‌نماید و گاه به حالت بأْساء و ضَرّاء تذکّر می‌دهد. چون می‌دیدم همه‌ی این‌ها راه‌ها و اموری است که دست قدرت و هدایت خداوند متعال از اَوانِ تمیز، پیوسته مرا در آن‌ها سوْق و سلوک می‌داده است، مبتهج می‌شدم؛ قلبم روشن می‌شد؛ رهنمایی قرآن را با صدق و صفا می‌یافتم و مادامی که هیچ به درس حکمت نرفته و توحید صوفیّه به گوشم نخورده بود، در سیر و سلوک ساده‌ی طبیعی خود و از مطالعه‌ی قرآن و حدیث، به هیچ‌وجه خَطْره و احتمال وحدت وجود و موجود به خاطرم راه نمی‌یافت. چه در آن سیر و سلوک اوّلیه از روی فطرت و مطالعه‌ی موجودات و حالات انقطاع هنگام فشار حوادث و چه در سیر بعدی در قرآن کریم و احادیث، جز به خدایی **غیر** این موجودات و مغایر و **غیرمشابه** با این موجودات، هرگز دلم راه نیافته بود و در ذهن، احتمال آن را نمی‌دادم.

تا این‌که پس از خواندن مقداری علوم معقول و حکمت، آگاه شدم که یک چنین‌عقیده‌ای، یعنی عقیده‌ی وحدت وجود و موجود در عالم هست و چون همیشه متحرّی حقیقت بوده‌ام، لذا پس از اطّلاع و توجّه به این نظریّه، ناچار به تحقیق در آن برآمدم و تا حال که این صفحه را می‌نویسم، قریب سی سال گذشته است و هنوز نتوانسته‌ام از هیچ راهی این معنی را تصدیق نمایم.

از آن جمله، راه مباحث عقلی و استدلالی است که در این کتاب به فراخور مجال، در مبحث قبل، از نظر خوانندگان محترم گذراندم.

گاه در مطالعه‌ی بعضی عبارات و نوشته‌جات و مخصوصاً بعض اشعار

عرفانی، نفس خواسته است که: ای‌کاش این‌مطلب درست درمی‌آمد و حقّاً از راهی ثابت می‌شد و به متانت جلوه می‌کرد تا من هم پای‌کوبان و دست‌افشان به وجد آیم! ولی فطرتم تأبّی نموده رهنمایی قرآن و حدیث به‌خلاف آن، سدّ محکمی در مقابل شده و عقل و هوشم مرا به معارضه و مبارزه با آن واداشته است.

ادلّه‌ی نقلیه از قرآن و حدیث و ادعیه و خطَب و به‌خصوص همان‌چه را که آقایان عرفاء و صوفیّه بدان استدلال می‌جویند ـ که مراجعه و مکرّر با کمال دقّت مطالعه نموده‌ام ـ نه تنها موجب یقین به مطلب آنان نشده، بلکه امید صدق هم در من ایجاد نکرده است!

آری، مطلب دقیق و بسیار بلندپایه‌ای در مسأله‌ی توحید ذات و کمالات ذاتیه‌ی حقّ متعال از بعض آیات و احادیث استفاده می‌شود؛ ولی نه بر اساس توحید تصوّف و وحدت موجود است و نه منافی با معرفت فطری که در اکثر آیات و روایات، برای عموم تذکّر داده‌اند و در آینده به آن اشاره خواهد شد؛ إن‌شاءالله تعالی.

این هم ناگفته نماند که از وقتی که در حکمت قدیم وارد شدم، حسن ظنّی به تمام مطالب بزرگان نداشته‌ام؛ چون قبلاً مخالفت علوم عصری و انظار متأخّرین را با علوم حکماء و فلاسفه‌ی سابق در طبیعیّات و هیأت اجمالاً دانسته بودم. لذا هرچه [را] می‌خواندم، در تصویر و حساب آن و صحّت و سقم مطلب، زیاد کنجکاوی می‌نمودم و به همین جهت، هر گفته‌ای را که به فکر خود، ایراد و اشکالی بر آن می‌دیدم، هیچ باور نمی‌کردم و آن‌چه را هم که قدرت بر تشخیص صحّت و سقمش نداشتم نیز به حسن ظنّ تلقّی ننموده و تقلیداً معتقد نمی‌شدم و گویی این‌حساب مرکوز ذهن من بود: اینان که در طبیعیّات، خطاء و اشتباه داشته‌اند، چگونه می‌شود در الاهیّات، خطاء و اشتباه نداشته باشند؟! و به خصوص که باز متوجّه این معنی می‌شدم که فلاسفه در مسائل الاهیّات هم بین خودشان اختلاف و نزاع دارند، با خود می‌گفتم: چگونه حق در مطلب از سخنان آنان معلوم شود؟!

باری، منظور اصلی از ذکر سرگذشت، این‌که از سنّ شباب، به فضل و توفیق خداوند متعال، طالب و جویای حقّ بوده‌ام؛ ولی نه فطرت و نه قرآن و حدیث هیچ‌یک اصلاً تصوّر توحید صوفیه را برای من ایجاد ننمود. آری، فرهنگ جدا از این‌ها مرا به مطلب و مدّعای آنان مطّلع ساخت.

بلکه می‌گوییم: ممکن نیست احدی از مکتب فطرت یا از نفس مکتب قرآن و حدیث، به توحید صوفیّه متوجّه بشود!

۲ـ نظر فقهاء درباره‌ی دعاوی صوفیان

و از این‌جاست که از صدر اسلام تاکنون، فقهایی که مطالعات آنان ممحّض در کتاب و سنّت بوده است ـ با تمام اهتمامی که در فراگرفتن تعالیم مقدّس اسلام داشته‌اند و برای حفظ و نشر آن‌ها سعی و کوشش می‌نموده‌اند ـ نه تنها موحّد به توحید عرفاء و صوفیّه نگشته‌اند، بلکه در همه‌ی اعصار، نوعاً با دعاوی و توحید صوفیه مخالفت شدید ورزیده‌اند.

ما می‌بینیم حتّی علّامه‌ی حِلّی رضوان‌الله‌علیه ـ با همه‌ی جامعیّتی که حائز بوده و در عقلیّات و ریاضیّات، از [استادی] چون محقّق طوسی خواجه نصیر اخذ علم نموده است و بیست و چهار کتاب، به‌خصوص در فنّ فلسفه و منطق نوشته و بیش از پانصد تألیف در علوم مختلف اسلامی داشته است و درباره‌ی او، بزرگان علماء به چنین تعابیری یاد نموده‌اند: رئیسُ علماء الشّیعة مِن غیر مدافَعة و قائدُ الفرقة المحِقّة، العلّامة علَی الإطلاق، الَّذي طار صیتُه في الآفاق، حامي بیْضةِ الدّین، و ماحي آثارِ الملحدین، مروّجُ المذهب و الشّریعة، و حافظُ ناموس الهدایة، شیخُ الإسلام و بحر العلوم، جامع المعقول و المنقول، آیةُ الله التامّةُ، و حجّة الخاصّة علی العامّةِ، العلّامة الحلّيُّ قدّس‌الله‌سرّه ـ در مبحث خامس از مسأله‌ی ثالثه‌ی کتاب ***کشف الحقّ و نهج الصدق و الصواب*** چنین می‌نویسد:

المبحثُ الخامس في أنَّه تعالیٰ لایتَّحِدُ بغیره. الضرورةُ قاضیةٌ ببطلان الاتّحاد فإنَّه لایُعقَلُ صیرورةُ الشَّیْئیْن شیئاً واحداً، و خالفَ

فِي ذٰلك جماعةٌ من الصّوفيّة من الجمهور فحكموا بأنَّه تعالىٰ يتّحد بأبدان العارفين! حتّى تَمادىٰ بعضُهم و قال: إنَّهُ تعالىٰ نفسُ الوجود و كلُّ موجودٍ هو الله تعالىٰ و هٰذا عيْنُ الكفر و الإلحاد. و الحمد لله الَّذي فضَّلَنا باتّباع أهلِ البيت دونَ اتِّباع أهلِ الأهواء الباطلة.[1]

اگر قرآن و حدیث برای هدایت بشر آمده و مکتب توحید آن‌ها، مکتب وحدت موجود است، بایستی از صدر اسلام تا کنون، اقلاً هزاران فقیه را ـ که مکتب فلسفه و عرفان ندیده، ولی در پیشگاه قرآن و حدیث تسلیم بوده‌اند ـ به توحید وحدت موجود هدایت کند.

۳ ـ طرز تفکّر بعضی از فلاسفه و عرفاء

و دسته‌ای از فلاسفه و بزرگانی که گفته‌اند: توحید قرآن و حدیث، همان توحید وحدت موجود است! اینان مطلب را از خارج قبلاً اخذ کرده و سپس، خواه‌ناخواه، قرآن و حدیث را به آن، تطبیق و توجیه نموده‌اند؛ مانند اهل کشف که قبلاً مطالبی از خارج در ذهن آنان از مآخذ غیر کشف وارد شده و رسوخ پیدا نموده و در حین مکاشفه، همان مرکوزات ذهنی (غالباً با ضمّ ضمائمی به صُوَر مختلفه و گوناگون) برای آنان ممثَّل و مجسَّم شده است.

بلکه انصافاً آن‌چه از نحوه‌ی بحث‌ها و استدلالات برهانی گذشته‌ی قوم به نظر می‌رسد این است که گویی شخصِ باحث و مستدِلّ نتیجه‌ی دلیل و بحث خود را قبلاً مفروض و مسلّم گرفته و سپس در صدد برآمده است که برای آن، دلیل درست کند؛ نه این‌که حقّاً در مقام این باشد که از روی مقدّمات بدیهیّه و تنظیم آن‌ها، ببیند به چه مطلبی هدایت می‌شود و همان را تبعیّت کند.

---

۱. برای این‌که سوء تفاهمی برای احدی پیش نیاید، یادآور می‌شویم که منظور از نقل کلام علّامه‌ی حِلّی قدّس‌سرّه و شرح و بسط‌های قبل و بعد، بیان و روشن نمودن مشکلات این راه و مطلب است. مؤلّف ناچیز هرگز درصدد کم‌ترین توهین به بزرگان و فلاسفه‌ی شیعه ـ که از مفاخر ما بوده‌اند ـ نیست تا چه رسد به تکفیر آنان و اساساً بنای ما در کتاب، بر تحقیق مطالب است؛ نه تفسیق و تکفیر.

هم‌چنین در مقام استفاده‌ی مطلب از کتاب و حدیث (چنان‌که اشاره شد) به نظر می‌رسد که آنان مطالب را از مآخذ دیگر گرفته و آن‌ها را مسلّم و مفروض الثّبوت انگاشته‌اند. پس به فحص در آیات و روایات پرداخته [اند]؛ به منظور این‌که از گوشه و کنار آن‌ها، عباراتی به دست آورند که بر مراد مسلّم مرکوز در ذهن منطبق یابند و یا توجیه نموده و تطبیق دهند.

و در این‌رویّه‌ی مطالعه، قهراً بسیار می‌شود که از عبارات و کلمات، برخلاف واقع و به نفع مقصود، معانی در نظر انسان جلوه می‌کند و او را از واقع و حقیقت مراد متکلّم دور می‌سازد.[۱]

---

۱. به مناسبت می‌گویم: این‌جانب اساساً با فرا گرفتن علم و صنعت و دانستن فلسفه و اطّلاعات هر چه بیش‌تر ـ که برای افراد مسلمین در نوبه‌ی خود ممکن شود ـ مخالف نیستم؛ ولی به دوست‌داران دانش و طالبان علمی که به این‌جانب حسن ظن دارند و می‌دانند که در سخن خود، جز خیرخواهی و نُصح، نظری ندارم، می‌گویم:

هم‌چنان‌که فرزندان عزیز اسلام که برای تعلّم علوم و فنون به خارج کشور می‌روند ـ اگر خیر و سعادت حقیقی خود را می‌خواهند و برای تحصیل سعادت و آسایش صحیح خود و ملّت خود، زحمت می‌کشند ـ باید قبل از رفتن به خارج، اصول اعتقادات و اصول اخلاق و آداب و احکام اسلامی را فراگیرند. سپس در صورت لزوم و به مقدار لازم، برای تحصیل علوم و فنون، به خارج بروند، شما هم ـ ای برادران و فرزندان محترم که در علوم دینی زحمت می‌کشید و من به شما بسیار علاقه‌مندم ـ اگر می‌خواهید در رشته‌ی فلسفه و حکمت داخل شوید، قبلاً معارف قرآن و احادیث را فراگیرید و هم چنان‌که در **احکام فرعی** کتاب و سنّت تفقّه می‌کنید، در **معارف** کتاب و حدیث نیز تفقّه بنمایید؛ سپس به فراگرفتن فلسفه و حکمت بپردازید.

آیه‌ی نفْر و تفقّه در قرآن کریم ظاهراً برای خصوص احکام نیست؛ بلکه اصول اعتقادات و معارف دین را نیز شامل است. فراگرفتن معارف قرآن و حدیث، بر دانستن فلسفه و حکمت و دانستن اصطلاحات متوقّف نیست. آری، تطبیق کلمات قرآن و حدیث، با مطالب فلسفه و حکمت، البتّه متوقّف بر دانستن فلسفه است؛ ولی مطالب و معارف قرآن و حدیث را باید مستقلاً فراگرفت و همیشه استقلال آن‌ها را حفظ نمود.

←

فصل یکم ، در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف از قرآن و حدیث باید امور ذیل را حتماً رعایت بنماییم :

۱ ـ درباره‌ی الفاظ و عبارات، باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره‌ی مطالب، فکر را از مسلّمیّت یک‌جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان فارغ سازیم و نیز دل را از حبّ و بغض به اطراف هر مسأله تهی کنیم و حاصل این‌که باید دل و ذهن را از همه‌ی قیود خارجی رها نموده و تنها در این فکر باشیم که کلمات و عبارات قرآن و حدیث، چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می‌کنند.

آری، برای کشف مقصود عبارت مُجمل و کلمه‌ی متشابه، به عبارات و کلمات محکم خودِ قرآن و حدیث می‌توان (بلکه باید) مراجعه نمود و نیز هر مورد که ظاهر کلام بر خلاف ضروریّات و مسلّمات عقول فطری سلیم بود، کشف می‌شود آن‌ظاهر مراد نبوده است (و یا اساساً صادر نشده است)؛ مگر این‌که معلوم‌الصدور باشد که در این صورت، باید در معنی ظاهر تصرّف نمود و امّا اگر تنها بر خلاف اختیارات و اَنظار دسته‌ای از فلاسفه و بزرگان شد، موجب رفع ید از ظواهر کلمات نمی‌گردد... و برای توضیح، به امثله‌ی فصل چهارم رجوع شود.

۲ ـ در مطالب اعتقادیّات، باید به مدارک معلوم، چه از جهت صدور و چه از جهت دلالت، متّکی باشیم. با خبر واحد غیر معلوم‌الصّدور و یا با تأویل

←

علوم و حکمت بشری پیوسته در حال تحوّل است. اگر نظریّاتی از بعض بزرگان (ولو برای چهارصد و پانصد سال و بیش‌تر) دوام آورد، بالأخره در معرض تغییر است و دین و معارف حقّه‌ی الاهی همیشه ثابت است و هیچ‌وقت تغییرپذیر نمی‌باشد. ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَه**﴾ و في الحديث عن الباقر عليه‌السلام: «**معناه: كلّ شيْء هالكٌ إلّا دينَه و الوجهَ الّذي يؤْتىٰ منه.**» هر چه از آن‌ها بدون تأویل و توجیه، مطابق با نظریه‌ای بود، معلوم می‌شود که آن نظریّه حقّ است وگرنه باید مطالب قرآن و حدیث به اصالت خود ثابت و محفوظ بماند.

متشابهات به نظر و میل خودمان، بدون ارجاع به محکمات، نباید به مطلبی اعتقاد ورزیم و یا از واقع، اِخبار قطعی بنماییم.[۱]

۳ـ هر حدیثی که بر خلاف محکمات قرآن کریم یا احادیث متواتره‌ی قطعیُ الدّلاله[۲] یاـ چنان‌که قبلاً اشاره شدـ برخلاف عقل فطری سلیم بود، باید ردّ و تکذیب شود.[۳]

---

۱. نمونه‌ی تذکّرات قرآن و حدیث:

قال ـ تعالیٰـ: ﴿و لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ ؛ ﴿و ما يَتَّبِعُ أكْثَرُهُمْ إلّا ظَنًّا، إنَّ الظَّنَّ لايُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.﴾

عن زُرارَةَ، قالَ: سألتُ أباجعفرٍعليه‌السلام: ما حقُّ الله علَى العباد؟ قال: «أن يقولوا ما يعلَمون و يقِفوا عند ما لايعلَمون.»

و عن موسى‌بن‌جعفرٍ، عن آبائه‌عليهم‌السلام في حديث: «... لَيسَ لَكَ أنْ تتكلَّم بما شئْت ؛ لأنَّ اللهَ عزَّوجلَّ يقول: ﴿و لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.» (جلد سوم وسائل‌الشّيعه، صفحه‌ی ۳۷۰)

و قال ـ تعالیٰـ: ﴿هُوَ الَّذي أنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ؛ فَأمَّا الَّذينَ في قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْويلِهِ.﴾

و عن الرِّضاعليه‌السلام: «مَن رَدَّ مُتَشابهَ القرآنِ إلى محكَمِه فقد هُدِيَ إلىٰ صراطٍ مُستقيم.» ثُمَّ قالعليه‌السلام: «إنَّ في أخبارِنا محكمًا كمُحكم القرآن و مُتشابهًا كَمتشابِهِ القرآن، فـرُدّوا متشابهَها إلى محكَمِها و لا تَتَّبِعوا متشابِهَها دونَ محكَمِها فَتَضِلّوا.» (وسائل الشیعه، جلد سوم، صفحه‌ی ۳۸۲)

۲. نمونه‌ی تذکّرات برای مطالب فوق:

عَن النَّبيِّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: «أيُّها النّاس! ما جاءَكُم عَنّي يوافِقُ كتابَ الله فأنا قُلته و ما جاءَكُم يخالفُ كتابَ الله فلم أقُله».

و عن أبي‌عبدالله‌عليه‌السلام: «لاتَقبلوا علينا ما خالفَ قوْلَ ربِّنا تعالىٰ و سُنَّة نبيّناصلى‌الله‌عليه‌وآله.»

احادیث وارد در ردّ حدیث مخالف کتاب بسیار است.

۳. ﴿... و يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لايَعْقِلونَ﴾ ؛ ﴿إنَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لايَعْقِلونَ﴾ و عن موسى‌بن‌جعفرعليه‌السلام : «إنَّ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حُجَّتَيْن، حجّةٌ ظاهرةٌ و حجّةٌ باطنةٌ، فأمّا الظّاهِرَةُ فالرُّسلُ و الأنبياء و الأئمّة، و أمّا الباطنةُ فالعقول.»

مُفاد آیات و روایات بی‌شمار راجع به عقل، ارشاد به این است که ما از عقل پیروی نموده و مطلب خلاف عقل سلیم را نپذیرفته و تبعیّت ننماییم.

اگر حدیثی نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه معلوم‌الصّدور و معلوم‌الدّلاله بود که موجب اخذ و التزام و اعتقاد به مفاد آن بشود، باید آن را در بوته‌ی اجمال و احتمال گذاشت و به تعبیر دیگر، در مورد آن، باید توقّف نمود و به عبارت ثالث، چنین حدیث که منتسب به اهل بیت علیهم‌السلام است، علم آن‌را به خود اهل بیت علیهم‌السلام باید واگذاشت؛ گرچه در کتب احادیث، هزاران حدیث در موضوعات مختلف از این قبیل مشاهده گردد[1]. نه آن را باید طرح و تکذیب کرد و نه به ظاهر آن، تعبّداً التزام قطعی پیدا نمود و نه آن را با زور تأویل و توجیه، بر یکی از نظریّات و اختیارات فرد یا دسته‌ای از متفکّرین و بزرگان، حمل قطعی کرد.[2]

---

۱. آری، اگر حدیث راجع به احکام عملی باشد، بحث دیگری دارد که فقهاء ـ رضوان‌الله‌علیهم ـ در کتب اصول فقه بیان فرموده‌اند.

۲. **عن الکافي مُسنَداً عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام: «لوْ أنَّ العبادَ إذا جهلوا وقَفوا و لَمْ يَجْحَدوا لَمْ يكفُروا.»**

و أيضًا عن الصّادق علیه‌السلام: «لاتُكذِّبوا حَديثاً أتىٰ به مُرجئٌ و لا قدَريٌّ و لا خارجيٌّ فـنَسَبه إلينا، فإنَّكُم لا تدرون لعلَّه شيءٌ من الحقّ فتكذِّبوا اللهَ [عزَّ و جلَّ]!»

مراد از این قبیل‌حدیث ظاهراً فقط همان عدم تکذیب حدیث است؛ نه این‌که تصدیق و التزام به آن باشد.

کلام حکیمانه‌ی حکیم: **كلُّ ما قرعَ سمْعَك مِنَ الْغرائب فذَرْه في بُقعةِ الإمكان، ما لَمْ يَذُدك عنهُ قائمُ البرهان.**

فصل دوم، در ذکر اموری است که در ضمن مبحث برهان هم متفرّقاً به آن‌ها اشاره شده است

۱ ـ شیء مادّی شیء مجرّد را مزاحم و محدِّد نیست؛ مثلاً جسم هرگز نور عقل را مزاحم و محدّد نیست.[۱]

۲ ـ حلول و امتزاج هم‌چنان‌که بر تعدّد موضوع توقّف دارد ـ که اگر دو شیء نباشد، حلول و امتزاج تصویر ندارد (از این‌رو، در توحید محقّقین صوفیّه و عرفاء ـ که قول به وحدت موجود است ـ حلول و امتزاج نیست) ـ در صورت تعدّد هم، در حلول، شیء حالّ محاط و محدود و قائم به محلّ می‌باشد و در امتزاج نیز مادّی و هم‌سنخ می‌باشند؛ امّا در فرض دو حقیقت که یکی از آن‌ها جسمانی و محدود، ولی دیگری مجرّد و نامتناهی (در سنخ خود) باشد و قائم و محتاج به محل نباشد ـ گرچه در تمام ذرّات و اعماق جسم و مادّه داخل و نافذ بوده و باطن و ظاهر و خارج آن را فرا گرفته پس محیط بر شراشِر اجزاء آن باشد ـ نه حلول صادق است و نه امتزاج تصویر دارد.

۳ ـ هر شیئی که نامتناهی و نامحدود فرض شود، باید جامع جمیع واقعیّات هم‌سنخ خود باشد؛ مثلاً اگر نور عقلی نامحدودی فرض نمودیم، باید این نور عقل جامع جمیع انوار عقلیّه در دارِ تحقّق باشد؛ نه این‌که واقعیّات جسمی غیرسنخ خود را هم جامع باشد.

---

۱. برای تقریب و إعداد ذهن بعض خوانندگان محترم، موردی از کلام فلاسفه را ذکر می‌کنیم: افلاطون و اتباع او از اشراقیّین و بعض فلاسفه‌ی دیگر چون محقّق طوسی (در کتاب تجرید) و محقّق سبزواری (در منظومه) قائل‌اند به آن‌که حقیقت **مکان**، بُعد مجرّد موجود است و جسم متمکّن را به تمام اعماق و اجزایش ملاقی است و چون بنابر این نظریّه، **مکان** موجود [ی] مجرّد و فقط بُعدِ شیء متمکّن مادّی است، پس گفته‌اند: تداخل و اجتماع این‌دو موجود، جایز و واقع است و امتناعی ندارد؛ با این‌که می‌گویند: تجرّد مکان حتّی از تجرّد موجودات مثالی نازل‌تر است.

پس اگر شیء مجرّد تامّ، بلکه فوق‌التمام، داخل و نافذ در تمام اعماق و اجزاء عالم اجسام باشد، به طریق اوْلیٰ، واقعیّت اجسام مزاحم و محدّد آن نمی‌باشد.

فصل سوم، در معرفةُ الله و توحید فطری قرآن و حدیث

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنيفًا، فِطْرَةَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها، لاتَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ. ذٰلِكَ الدّينُ الْقَيِّمُ، ولٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمونَ.﴾

الرّوم، آيه‌ى ۲۹

في تفسير الصّافي في ذيل الآية عَن الباقر عليه السلام: «فطَرَهم علَى المعرفة به.»

و فيه أيضًا عن التّوحيد، عَن الصّادق عليه السلام في أخبارٍ كثيرة، قال عليه السلام: «فَطرَهم علَى التَّوْحيد.»

خداوند متعال در آيه‌ى كريمه، دين (توحيد) فطرى را دين قيّم و استوار معرّفى فرموده و رسول اكرم (و پيرَوان او) را به پيروى و توجّه به همين توحيد فطرى دعوت و الزام فرموده است.

و قال تعالىٰ أيضًا: ﴿قُلْ: مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ و الْأَرْضِ؟ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ و الْأَبْصارَ؟ و مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ و يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ؟ و مَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ؟ فَسَيَقولونَ: اللهُ؛ فَقُلْ: أَفَلا تَتَّقونَ؟ * فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ. فَماذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ؟ فَأَنَّى تُصْرَفونَ؟﴾ يونس، آيه‌ى ۳۱ و ۳۲

﴿و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ و الْأَرْضِ و سَخَّرَ الشَّمْسَ و الْقَمَرَ؟ لَيَقولُنَّ: اللهُ، فَأَنّىٰ يُؤْفَكونَ؟﴾ العنكبوت، آيه‌ى ۶۱

في تفسير الصّافي: ﴿فَأَنّىٰ يُؤْفَكونَ﴾: يُصرَفون عن توحيده، بعد إقرارهم بذٰلك بالفطرة؟

﴿و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ و الْأَرْضِ؟ لَيَقولُنَّ: اللهُ.﴾ لقمان، آيه‌ى ۲۵

في تفسير الصّافي: في التّوحيد، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال

رسولُ الله ﷺ: كُلُّ مَوْلودٍ يولَد علَى الفطرة ـ يعني المعرفةَ بأنَّ الله عزّوجلّ خالِقُه ـ كذٰلك قَوْلُ الله: ﴿و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ و الْأَرْضِ؟ لَيَقولُنَّ: اللهُ﴾.»

﴿و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَهُمْ؟ لَيَقولُنَّ: اللهُ، فَأَنّى يُؤْفَكونَ؟﴾

الزّخرف، آیه‌ی ۷۸

... و غیر ذٰلك از این‌قبیل آیات شریفه.

در آیات گذشته‌ی سوره‌ی یونس نیز، دستور تذکّر به خالق معروف به فطرت داده شده است... تا این‌که تصریح فرموده به این‌که:

﴿فَذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ، فَماذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ؟ فَأَنّى تُصْرَفونَ؟﴾

﴿پروردگار حق، همان خدای (معروف بالفطره) است. پس بعد از این حقّ (و خداشناسی) غیرگمراهی، چه باشد؟ پس به کجا برگردانیده می‌شوید (و می‌روید)؟!﴾

باری، در مجموع آیات فوق، از برگشتن از خدای معروف فطری و رفتن و رو آوردن به سوی هر خدای غیر او ـ که ساخته‌ی فکر و خیالات بشرِ عالی و دانی باشد ـ منع شده است و همین‌فطرت و معرفت در باب خداشناسی (خاصّه پس از ورود امثال آیات فوق و آیات آینده) بر ما حجّت بزرگ الاهی است.

في كتاب توحيد الصّدوق، عن ثامن الأئمّة عليه السلام في خطبة: «...و بالفطرة تثبُت حجَّته.»

و قال تعالى أيضًا: ﴿هُوَ الَّذي يُسَيِّرُكُمْ في الْبَرِّ و الْبَحْرِ حَتّىٰ إذا كُنْتُم في الْفُلْكِ و جَرَيْنَ بِهِمْ بِريحٍ طَيِّبَةٍ و فَرِحوا بِها جاءَتْها ريحٌ عاصِفٌ و جاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكانٍ و ظَنّوا أَنَّهُمْ أُحيطَ بِهِمْ، دَعَوُا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدّينَ: لَئِنْ أَنْجَيْتَنا مِنْ هٰذِهِ لَنَكونَنَّ مِنَ الشّاكِرينَ *

فَلَمّا أَنْجاهُمْ إذا هُمْ يَبْغونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ! يا أَيُّهَا النّاسُ، إِنَّما بَغْيُكُمْ عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتاعَ الْحَياةِ الدُّنْيا، ثُمَّ إِلَيْنا مَرْجِعُكُمْ، فَنُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلونَ.﴾ یونس، ۲۲ و ۲۳

﴿و إذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعونَ إِلّا إِيّاهُ، فَلَمّا نَجّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ! و كانَ الْإِنْسانُ كَفورًا.﴾ الإسراء، ۶۹

﴿و إذا مَسَّ النّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنيبينَ إِلَيْهِ، ثُمَّ إذا أَذاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إذا فَريقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكونَ! * لِيَكْفُروا بِما آتَيْناهُمْ؛ فَتَمَتَّعوا فَسَوْفَ تَعْلَمونَ * أَمْ أَنْزَلْنا عَلَيْهِمْ سُلْطانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِما كانوا بِهِ يُشْرِكونَ؟!﴾ الروم، ۳۲ و ۳۳ و ۳۴

... و غیرذٰلك از این‌قبیل آیات.

در آیات شریفه‌ی فوق، تذکّر است به حال بأْساء و ضرّاء و توجّه دفعی عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حقّ متعال عالِم قادر سمیع قریب مجیب مغیث معروف بالفطرة که در آن حال، حجاب معصیت و حجاب کفر و شرک خدایان خیالی و توهّمی و تعلّمی همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود و حالت توبه و اِنابه دست می‌دهد و آدمی **خدای واقعی** را در حقیقت به **نور خدا** می‌یابد؛ نه به استدلال و توهّم و تفکّر. جذبه‌ی الاهی است که بنده را در آن موقع، به سوی خود می‌کشد و می‌توان گفت: نازل‌ترین نمونه یا شبحی از معرفت حقیقی ـ که بعد از این ذکر خواهیم نمود ـ برای عبد، حاصل [می] آید.

در آن حال، در تحقّق حقّ متعال و علم و قدرت و حیات و سمع و بصر او و قرب و مُغیثیّت او، شکّ و ریْبی ندارد؛ در آن حال اِنّیّت خسیس پلید ضعیف عاجز محتاج غیر مستقلّ بنده‌ی عارف از میان نمی‌رود و خود را فانی در ذات حقّ متعال شهود نمی‌کند؛ بلکه در آن موقع، به نور خدا، همین واقعیّت خسیس پلید ذلیل را واضح و روشن، مغایر با ذات حقّ متعال، وجدان و ادراک می‌نماید و مردم نوعاً آن‌چنان شناسایی روشن و بیّن را درباره‌ی خدا و خود (در حال

عادی) ندارند و قرآن کریم همین توحید را در آیات عدیده، توحید خالص امضاء می‌فرماید.

و در آن حال، عبد از حقیقت «**بانَ مِنَ الأشیاءِ بالقَهْر لها و القُدرة علَیْها و بانَت الأشیاءُ مِنهُ بِالخُضوع لَه و الرُّجوعِ إلیه**» می‌چشد و از صدق «**کُنهُه تفریقٌ بیْنَه و بیْنَ خلقِه**» و «**مبایَنَتُه إیّاهُم مفارَقتُه أَنِیَّتَهُم**» و «**إنَّ اللهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقه و خَلْقُه خِلْوٌ مِنهُ**» بهره می‌برد و حجاب اِنّیّت و واقعیّت ضعیف و ذلیل و محتاج مخلوق ـ که یگانه فارق بین خالق و مخلوق است (چنان‌که در حدیث، از امام هفتم علیه‌السلام است: «**لیس بینَه و بین خلْقه حجابٌ غیرَ خلْقِه**») ـ موجود و مُدرَک او می‌باشد و هرگز، جز به آرزو و وهم و خیال، مرتفع نمی‌گردد.

هر خدا و توحیدی که برخلاف این اساس و توحید فطری باشد، آیا به حکم خود فطرت و آیات کریمه، باطل نیست؟ و هر کلام متشابه از قرآن و حدیث را ـ که بر خلاف این‌اساس و توحید، حمل و توجیه نماییم، آیا اتّباع از متشابه نکرده‌ایم؟!

اینک، خوانندگان محترم اهل فضل و دانش ـ که به توحید آقایان عرفاء و صوفیّه آگاه شده و فطرت سلیم خداداده را نیز در باب خداشناسی از دست نداده‌اند ـ قضاوت فرمایند که: توحید عرفاء و صوفیّه با توحید فطری موافق است یا مخالف؟

آیا توحید **فطری** بر اساس **عینیّت** خالق و مخلوق (البتّه با عدم تجافی از مقام شامخ هم) و تطوّر و تعیّن خود خالق به صورت هر آکل و شارب و عارف و جاهل و متّقی و فاسق و ظالم و مظلوم و زانی و زانیه و لائط و ملوط و مؤمن و کافر .... است یا بر اساس **غیریّت** خالق از مخلوق و تَنزُّه و تَقدّس خالق از این‌که خود به اشکال مختلفه متطوّر و متجلّی شده پس وحدت در عین کثرت و کثرت در وحدت باشد؟

آیا قرآن کریم، دانی و عالی را بر اساس توحید فطری هدایت و الزام می‌کند یا بر اساس توحید صوفیّه؟

اگر توحید صوفیّه با فطرت و توحید و دعوت قرآن کریم موافق می‌بود، آقایان عرفاء چه احتیاج و ضرورتی می‌داشتند که این مطلب حقّ را پیوسته در لفّافه‌های ضخیم اصطلاحات و رموز و اشارات، از نوع متدیّنین و فقهاء به‌شدّت مخفی بدارند؟[1]

آیا انصافاً جز فطرت سلیم و تعلیمات قرآن و حدیث، امر دیگری فقهاء را به مخالفت توحید صوفیّه واداشته است؟

اگر توحید عرفاء صَحیح و حقّ باشد، باید بگوییم: فقهاء و تمام متدیّنین را فطرت سلیم خداداده و مکتب قرآن و حدیث، به ضَلالت و گم‌راهی انداخته است!

تکملة ـ به مناسبت مقام، به‌طور اختصار، به اموری که در باب معرفةُ الله می‌توان از قرآن و حدیث استفاده نمود، تذکّر داده و در ذیل هریک، به نمونه‌ی احادیث نیز اشاره می‌شود:

۱ـ راه معرفت خداوند متعال یکی **فطرت** است که در فصل فوق، صحبتی از آن شد و بشر از جهت همین فطرت، تنها محتاج بـه **تـذکّر** است و بـه مـجرّد تذکّرات امثال انبیاء و اوصیاء به وجود و کمالات حقّ متعال، هر شخص منصف غیر جاحد مطلب را موافق فطرت سلیم خود، صحیح و حق یافته مُذعن و مُقِرّ می‌گردد.

عن عليٍّ عليه‌السلام في خطبة: «... **الحمدُ للهِ الملهِم عـبادَه حمـدَه و فاطِرِهم علیٰ مَعرِفةِ رُبوبيَّتِه.**»

---

۱. چنان‌که مکرّر اشاره شده است، مؤلّف در صدد معارضه با فلاسفه و بزرگان عرفاء شیعه نیست؛ بلکه در مقام تحقیق مهم‌ترین مطالب دین است که ناچار از فحص و اِعمال نظر درباره‌ی آن می‌باشد و جایز نیست که در خصوص آن، تقلیداً سخنی گفته و کورکورانه اعتقادی ورزد.

ما باید بین خود و خدای متعال، حجّتی داشته باشیم تا به تبعیّت صوفیّه و عرفاء، بـه تـوحید (وحدت موجود) معتقد گردیم.

و عنه عليه السلام في خطبة أُخرىٰ: «... فبَعَثَ (اللهُ) فيهِم رُسُلَه و واتَرَ إِلَيْهِم أنبياءَهُ لِيَسْتَأْدوهُمْ ميثاقَ فِطْرَته...»

و عن ثامِنِ الأئمَّة عليه السلام في خطبة : «... و بالفطرة تثبُتُ حجَّتُه.»

۲ ـ دیگر راه **استدلال به آیات** است که شخص با نظر و مطالعه در مخلوقات و دیدن آثار صنع و حیات و علم و قدرت و حکمت ... و سایر جهات، بر وجود خالق حیّ علیم قدیر حکیم .... ، غیرمشابه و هم‌سنخ با مخلوق، استدلال می‌نماید.

عن عليٍّ عليه السلام في خطبةٍ: «... دليلُه آياتُه.»

و عن ثامِنِ الأئمَّة عليهم السلام في خطبةٍ: «بِصُنْع الله يُستَدلُّ عَلَيْه.»

في حديث مفضَّلٍ عنِ الصّادق عليه السلام: «يا مُفضَّلُ، مَن غيَّب الفؤادَ في جوْف الصَّدر و كَساهُ المِدرعَةَ الَّتي هي غِشاؤُه و حصَّنَه بالجوانح و ما عليْها من اللَّحْم و العَصب، لئلّا يصلَ إليه ما ينكَؤُهُ؟

مَن جَعل في الحلْق مَنفذَيْن أحدُهما لمخرج الصَّوت ـ و هو الحلقومُ المتّصل بالرّئة ـ و الآخَرُ منفذُ الغِذاء و هو المَريءُ المتَّصل بالمعدة الموصِلُ الغذاءَ إليها ـ و جعل على الحُلقوم طبقًا يمنَعُ الطَّعامَ أن يصلَ إلَى الرِّئة فيَقْتُلَ؟

مَن جعَل الرِّئة مروِّحةَ الفؤاد لاتَفتُر و لاتُخِلُّ لِكيْ لاتَتحيَّزَ الحرارةُ في الفؤاد فتؤدّيَ إلى التّلَف؟

مَن جَعل لمنافذِ البوْل و الغائط أشراجًا تضبِطُها لئلّا يجريا جريانًا دائمًا فيَفْسُدَ علَى الإنسان عيْشُه؟... فكم عسىٰ أن يُحصيَ المـُحصي مِن هٰذا؟ بَلِ الَّذي لايُحصىٰ منه و لا يعلمُه النّاسُ أكثرُ.

مَن جعلَ المعدَة عصبانيَّةً شديدةً و قدَّرها لهضم الطَّعام

الغليظ؟ و مَن جعل الكبد رقيقةً ناعمةً لقبول الصَّفوِ اللَّطيف من الغذاء و لتهضِمَ و تعمل ما هو ألطَفُ من عمل المعدة، إلّا اللهُ القادر؟

أترَى مِن الإهمال يأْتي بشَيء من ذٰلك؟! كلّا، بل هو تدبيرٌ مِن مدبِّرٍ حكيم قادر عليمٍ بالأشياء قبلَ خلْقه إيّاها، لايُعجِزُه شيءٌ، و هو اللَّطيفُ الخبير.»

و عن عليّ عليه السلام في خطبة: «الحمدُ للهِ الَّذي لاتُدركه الشَّواهدُ و لاتَحويه المشاهد، و لاتراه النَّواظرُ و لاتحجُبُه السَّواتر، الدّالِّ علىٰ قِدَمه بِحدوثِ خَلْقه و بِحُدوثِ خلْقه علىٰ وُجوده و باشْتِباهِهم علىٰ أنْ لا شِبهَ لَه، الَّذي صَدَق في ميعاده و ارتفع عن ظُلم عباده، و قامَ بالقسط في خلقه و عدَل عليْهم في حُكمه، مستشهدٌ بحُدوث الأشياء علىٰ أزليَّته، و بما وسَمَها به منَ العجْز علىٰ قُدرته، و بمَا اضطَرَّها إليه من الفَناء على دوامِه.»

و في حديث عنه عليه السلام: «بِتَشعيرِه المَشاعرَ عُرف أن لا مشعرَ له و بتجْهيرِهِ الجواهرَ عُرف أن لا جَوْهرَ له و بمُضادَّتِه الأشياءَ عُرف أن لا ضدَّ له و بمقارَنَته بيْنَ الأشياء عُرِف أن لا قرينَ له ...

شاهدةٌ بغرائزِها أن لا غريزةَ لمُغْرِزِها، مُخبرةٌ بِتَوْقيتِها أن لا وقتَ لموَقِّتِها؛ حُجِبَ بعضُها عن بعضٍ ليُعْلَمَ أن لا حجابَ بيْنه و بيْنَ خَلْقِه...» الحديث.

۳ ـ دیگر معرفت ذات مقدّس به ذات مقدّس است که آن را معرفت **بالحقیقه** و یا **معرفت حقیقی** گوییم که حقّ متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصّه‌ی خود می‌نماید ـ به هر درجه‌ای که خواهد ـ ذات مقدّسش را به نور خود معرّفی شهودی می‌فرماید؛ بدون حصول فنایی که صوفیّه قائل‌اند.

في التّوحيد عن يعقوبَ‌بن‌إسحاقَ، قال: كتبتُ إلىٰ أبي‌محمّدٍعليه‌السلام أسألُه: كيف يَعبُدُ العبدُ رَبَّه و هو لايراه؟ فَوقّع‌عليه‌السلام: «يا أبايوسُفَ، جَلَّ سيّدي و مَوْلايَ و المنعمُ عليَّ و عَلَىٰ آبائي أنْ يُرىٰ.» قال: و سألته: هَل رأى رسولُ الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ربَّه؟ فَوقّع‌عليه‌السلام: «إنَّ اللهَ تباركوتعالىٰ أرىٰ رسولَهُ بِقلْبه مِن نور عظَمَتِه ما أحبَّ.»

و عن البِزَنْطيِّ عن أبي‌الحسن الرِّضاعليه‌السلام قال: «قالَ رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم: لما أُسريَ بي إلَى السَّماء بلغَ بي جَبرئيلُ مكانًا لَمْ يَطأْهُ جبرئيل قطُّ فكشَفَ لي فأرانيَ اللهُ عزّوجلّ مِن نور عظَمَته ما أحبَّ.»

في المناجاةِ المَنقولة عن عليٍّ‌عليه‌السلام و ذرّيَّتِه الأئمَّة في شهر شعبان: «إلٰهي هَب لي كمالَ الانقطاع إليك و أنِرْ أبصارَ قلوبِنا بضِياء نظرِها إليكَ؛ حتّى تَخرُقَ أبصارُ القلوبِ حجُبَ النّور فتصِلَ إلىٰ معدِنِ العظَمة و تصيرَ أرواحُنا معلَّقَةً بِعزِّ قُدسِك.»

و في دعاء الصباح عن عليٍّ‌عليه‌السلام: «يا مَنْ دلَّ عَلىٰ ذاتِه و تنزَّهَ عَنْ مُجانَسَةِ مخلوقاتِه.»

و في دعاء عرفة عن الحسين‌بن‌عليٍّ‌عليه‌السلام: «إلٰهي تردُّدي في الآثار يوجِبُ بُعدَ المَزار؛ فاجْمَعْني عَلَيْكَ بِخدْمةٍ توصِلُني إلَيْك.»

و في المناجاة المنقولة عن السّيّد السّجّادعليه‌السلام: «إلٰهي فَاسْلُكْ بِنا سُبُلَ الوصولِ إليكَ و سيِّرْنا في أقربِ الطُّرق للوُفودِ عليك... (إلى أن قال:) فأنتَ ـ لا غيْرُك ـ مرادي و لكَ لا لِسِواكَ سَهَري و سُهادي و لقاؤك قُرَّةُ عَيْني و وصلُكَ مُنىٰ نَفْسي و إليكَ شوْقي و في محَبَّتِك وَلَهي و إلىٰ هَواكَ صَبابتي و رِضاكَ بُغْيَتي و رؤْيتُك حاجتي.»

و في رواية سَديرٍ عن الصّادق‌عليه‌السلام... قيل: و كيف نَعرف عينَ

الشّاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: «تعرِفُه و تعلَمُ علمَه، و تعرفُ نفسَك به و لاتعرف نفْسَك بنفسِك مِن نفسِك، و تعلم أنَّ ما فيه له و به، كما قالوا ليوسف: ﴿أإنَّكَ لَأَنْتَ يوسُفُ؟ قالَ: أنَا يوسُفُ و هٰذا أخي...﴾، فعرَفوه به و لم يعرِفوه بغَيْره و لا أثبتوه من أنْفُسِهم بتوَهُّم القلوب.»

۴ ـ بین واقعیّت خالق و مخلوق، واقعیّت ثالثی حجاب نیست.

عن الصّادق عليه السلام في حديث: «ليس بيْنَ الخـالقِ و المـخلوق شيءٌ.»

۵ ـ و نیز بین خالق و مخلوق، بینونت و فاصله‌ی مکانی منتفی است.

عن عليٍّ عليه السلام: «فارَقَ الأشياءَ لا علَى اخْتلافِ الأماكن.»

و عنه عليه السلام أيضًا: «غيرُ كلِّ شيءٍ لا بمزايَلةٍ.»

ظاهراً مراد از بیْنونت عُزلی ـ که در کلام دیگر امیر المؤمنین عليه السلام نفی شده است: «لابَيْنونة عُزْلة» ـ همین بینونت و فاصله‌ی مکانی است.

۶ ـ بیْنونت کیانی و ذاتی و تباین حقیقی ـ که مستلزم بینونت اوصاف و احکام نیز می‌شود ـ از بدء خلقت إلی الأبد، بین خالق و مخلوق ثابت است و هرگز مرتفع نبوده و مرتفع نمی‌گردد؛ مگر به آرزو و توهّم و خیال مدّعیان فناء و وصال عرفانی از صوفیّه!

عن عليٍّ عليه السلام: «خلَقَ اللهُ الخلْقَ فعلَّق حِجابًا بيْنَه و بيْنَهم فمبايَنَتُه إيّاهم مُفارَقَته إنّيَّتَهم... (إلى أن قال أيضًا:) و كُنْهُه تَفريقُ بيْنَه و بيْنَ خلْقه.»

و عن أبي‌جعفر عليه السلام: «إنَّ الله (تبارك‌وتعالىٰ) خِلْوٌ من خـلْقِهِ و خلْقُهُ خِلْوٌ منه.»

و عن الصّادق عليه السلام: «لا خَلْقُه فيه و لا هُو في خَلقه.»

و عن الکاظم علیه‌السلام: «**لَیْسَ بیْنَه و بیْنَ خَلْقِه حجابٌ غیرَ خلقِهِ.**»

حتّی معنی کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام: «**تَوْحیدُهُ تمْییزُه مِن خلْقه و حُکمُ التَّمییز بیْنونَةُ صفةٍ لا بیْنونة عُزْلَةٍ. إنَّهُ رَبٌّ خالقٌ غیرُ مرْبوبٍ مخلوق**» ممکن است چنین باشد: «توحید او تمییز حقیقت اوست از حقیقت خلق و حکم و لازمه‌ی این تمییز بینونت در اوصاف و احکام است؛ نه بینونت و فاصله‌ی مکانی»؛ چنان‌که از همان حضرت، در فوق ایضاً نقل شد: «**فارَقَ الأشیاء لا علَی اخْتلافِ الأماکن**» و «**غیرُ کلِّ شيءٍ لا بمزایَلةٍ.**»

پس در حال معرفت حقیقی و معرفة الرّبّ بالرّبّ ـ که بالاتر از معرفت به آیات و معرفت فطری است ـ نیز إنّیّت ذلیل محتاج ضعیف خودِ عارف و سایر اشیاء به نور ربّ متعال مشهود می‌شود (نه این‌که در نور ربّ، محو و منطمِس و فانی شود و داخل در اقلیم ذات حق باشد)؛ چنان‌که به معرّفی یوسف، یوسف و برادر او شناخته شد. (حدیث سَدیر از امام ششم علیه‌السلام)

فصل چهارم، در بیان امثله‌ای برای امر اوّل از فصل یکم

[چنان] که گفتیم، در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف از قرآن و حدیث، باید ذهن را درباره‌ی الفاظ و عبارات، از معانی اصطلاحیّه و درباره‌ی مطالب، از مسلّمیّت یک جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان، خالی کرد و نیز دل را از حبّ و بغض به اطراف مسأله فارغ ساخت و تنها در این‌فکر بود که کلمات و عبارات چه مطلب و چه معنایی را برای ما ادا می‌کنند.

الف ـ لفظ «نور» را که در قرآن کریم، مانند آیه‌ی شریفه‌ی ﴿**اَللّهُ نورُ السَّماواتِ و الْأرْضِ...**﴾ و در حدیث، مانند «**هُوَ نورُ کُلِّ شيْء**» دیدیم، نباید فوراً بر معنی مجرّد وجود و واقعیّت حمل نماییم (فرضاً که در کلمات عرفاء و جماعتی از فلاسفه، **نور** و **وجود** به جای یک‌دیگر استعمال شده باشد)؛ زیرا مراد از **نور** (لغةً و عرفاً) حقیقت خلاف **ظلمت** است؛ نه حقیقت خلاف **عدم**.

في المنجد: النور: الضَّوْء أيًّا كان، و هو خلافُ الظُّلمة؛ الَّذي يُبيِّن الأشياء. پس معنی دو جمله‌ی قرآن و حدیث، ممکن است چنین باشد: خداوند ذات و حقیقتی است که (علاوه بر این‌که خالق اشیاء است،) مبیّن (= کاشف، معرّف، روشن‌کننده) آسمان‌ها و زمین و هر شيء است.

و یا این‌که: خداوند حقیقت نوریّه‌ای است که آسمان‌ها و زمین (یا اهل آسمان‌ها و زمین) به پرتو فیض او، امور و اشیاء را کشف و درک می‌کنند. في الحديث: «**لايُدرِك مَخلوقٌ شَيْئًا إلّا بِالله.**»

پس در واقع، نورِ خداوند عظیم هادی اهل آسمان‌ها و زمین و هر موجود زنده است ـ چنان‌که در روایت از حضرت رضا علیه السلام است که در تفسیر ﴿**اَللّهُ نورُ السَّماواتِ و الْأرْضِ...**﴾ فرمود: «**هادٍ لِأهْلِ السَّماءِ و هادٍ لِأهْلِ الْأرْض**» و در روایت دیگر: «**هُدیٰ مَن في السَّماواتِ و هُدیٰ مَنْ في الْأرْض**» ـ نه این‌که معنا چنین باشد که خداوند متعال وجود و **واقعیّت** آسمان‌ها و زمین و **وجود** هر شيء است تا این‌که به آن، استدلال بر وحدت وجود و موجود گردد که خدای متعال به وجود خود، متطوّر به وجودات آسمان‌ها و زمین و وجودات همه‌ی اشیاء می‌باشد!

اگر گفته شود: این‌که خداوند مبیّن و معرّف آسمان‌ها و زمین و هر چیز است و هر مخلوق به نور خدا، اشیاء را کشف و درک می‌کند و به همین نحو است که خداوند به وجود و نور خود (بدون تجافی از مقام شامخ) وجود و کیان اشیاء می‌باشد... پس آیه و حدیث باز دلیل بر وحدت موجود است،

می‌گوییم: این بیان بر اساس نظریّه‌ای است که از خارجِ مدلول آیه و حدیث اخذ و آورده شده است. واضح است که آیه و حدیث مزبور مطابقةً یا تضمّناً بر آن دلالتی ندارند و دلالت التزامی هم ندارند؛ زیرا ممکن است مُفاد آیه و حدیث بر اساس نظریّه‌ی دیگر باشد و آن این‌که: خالق متعال، مادّه‌ی اوّلیّه‌ی جهان مادّی و تکوین را **لا مِنْ شيْءٍ** ابداع نموده است؛ نه این‌که خود متطوّر به اطوار (ولو بدون تجافی از مقام شامخ) شده باشد و واقعیّت جهان مادّی و تکوین عین نور و علم و حیات .... نبوده؛ بلکه بالذّات، واقعیّت مظلِم جاهل غیر مُدرِک میّت باشد.

پس موجودات این‌جهان آفرینش در مقام حیات و علم و ادراک و مُدرکیّت و کشف و مکشوفیّت، باز به حقیقتی خارج از حقیقت و ذات خود محتاج‌اند که آن نور حق باشد و حقّ متعال آن‌ها را به حیات خود، زنده و به نور خود، مُدرِک و به قدرت خود، توانا کند و حاصل آن‌که احتیاجات به حقایق کمالی آن‌ها را به نور و فیض مقدّس خود رفع فرماید.

في الحديث عن النّبيّ ﷺ: «خلَقَ اللهُ تعالیٰ الخَلْقَ في ظُلْمةٍ، ثمّ رَشَّ عليْهِ مِن نوره.»

چنان‌که در نور ظاهری (و **لَهُ المـَثَلُ الأعلىٰ**) [چنین است] که به‌وسیله‌ی آن، اشیاء غیر نورانی ـ که در تاریکی بوده‌اند ـ ظاهر و روشن می‌گردند؛ بدون این‌که آن نور ظاهری عین واقعیّت اشیاء گردد.

و هم‌چنان‌که در مثال مذکور در حدیث سَدیر از امام ششم علیه السلام [دیدیم] ـ که چون از معرفت حقیقی حقّ متعال، یعنی معرفت عین ذات به ذات مقدّس، از

آن‌حضرت سؤال مـی‌شود (قیل له‌علیه‌السلام: و کیْف نعرفُ عیْنَ الشّـاهد قـبلَ صـفته؟)ـ امام‌علیه‌السلام در جواب می‌فرماید: «**تعرفه و تعلَم علمَهُ و تعرفُ نفسَك به و لاتعرف نفسَكَ بنفْسك مِن نفسِك، و تعلم أنَّ ما فیه (من الكمال الحقیقیِّ) له و به ، كما قالوا لیوسف: ﴿أإنَّكَ لَأَنْتَ یوسُفُ؟ قالَ: أنَا یوسُفُ و هٰذا أخي﴾، فعرَفوه به و لم یَعْرِفوه بغَیْره، و لا أثبَتوه من أنْفُسِهم بتَوَهُّم القلوب.**»

یوسف‌علیه‌السلام معرّف خود و بـرادرش شـد؛ در حـالی‌که واقـعیّت و حـقیقت یوسف غیر إنّیّت و واقعیّت برادرش بوده است.

آری، واقعیّت مُظلِم هر مخلوق پس از تحقّق همه‌ی شرایط ادراک، حـتّی در مقام ادراک إنّیّت خود و درک و کشف انوار ظاهری محسوس، محتاج به فیض نور ربّ تعالیٰ است؛ چنان‌که وارد شده است: «**یا نورَ النّور**» [و] «**هو حیاة كلِّ شيْء و نورُ كُلِّ شيء**» و «**لایُدرِكُ مخلوقٌ شیئًا إلّا بِالله**» [و] «**بِعظَمَتِه و نوره أبصرَ قلوبَ المؤْمنینَ**» و «**المؤْمنُ ینظرُ بنور الله**» و «**بعظَمَتِه و نورِه عاداهُ الجاهِلون**» و «**بهِ توصَفُ الصّفاتُ، لا بها یوصَفُ؛ و به تُعرَفُ المعارفُ، لا بها یُعرفُ؛ و به عُرِف المكانُ، لا بالمكانِ عُرِف.**»

و الحاصل: واقعیّات عالم خلق و مادّه به درجات مـختلف، واجـد نـور و کمالات نوریه می‌گردند؛ نه این‌که عین نور و حیات و علم باشند و در صفحه‌ی بعد، به این نظریّه باز اشاره خواهد شد؛ إن‌شاءالله تعالیٰ.

ب ـ کلمه‌ی **ظهور** را (مثلاً در عبارت دعای عرفه: **كیفَ یُستَدَلُّ علیكَ بما هُو في وجودِه مفتقِرٌ إلیْكَ؟ ألِغیْرِك مِنَ الظُّهور ما لیْس لك، حتّیٰ یَكونَ هُوَ المـُظهِرَ لك؟**) نباید به معنی وجود و ثبوت گـرفت؛ زیـرا مـعنی **ظـهور**، لغـةً و عـرفًا در مـقابل **خَفاء** است؛ نه در مقابل عدم. فلان شیء ظاهر است، یعنی خفا ندارد و پـوشیده نیست؛ نه این‌که معنی این باشد که آن شیء واقعیّت دارد و موجود است؛ بـلکه واقعیّت شیء مستلزم ظهور هم نیست؛ یعنی ممکن است شیئی واقع و مـوجود

بوده، ولی واقعیّت و حقیقت او بر خود و خلق، به کلّی مخفی باشد و هیچ معلوم نباشد.

و نیز لفظ **وجود** را نباید در همه‌جا به معنی معروف در کلمات فلاسفه گرفت؛ چون لغةً و عرفاً ـ چنان‌که در پاورقی صفحه‌ی ۳۰۳ ذکر شد ـ معنی دیگری نیز دارد و در همین جمله‌ی فوق از دعای عرفه (**كيفَ يُستَدَلُّ عليكَ بما هُو في وجودِهِ مفتقِرٌ إليْكَ؟**) ظاهراً همان معنای دیگر است که دریافتن (= درک‌کردن) باشد؛ نه هستی و بودن: «چگونه استدلال بر تو می‌شود به چیزی که خود در معروفیّت و درک شدنش، محتاج به تو و نور توست؟»

و هم‌چنین در خطبه از علی علیه‌السلام است که «**وجودُه إثباتُه**» محتمل است که معنا چنین باشد: «یافتن خدا را (گرچه برای نازل‌ترین‌درجات معرفت باشد) به همین است که آدمی او را اثبات نماید (یعنی از حدّ تعطیل و نفی، خارج نماید)»؛ نه این‌که مراد و معنی از «**وُجودُه**» حتماً واقعیّت و هستی خداوند باشد.

باری، می‌گوییم: معنی قسمت دوم عبارت دعای عرفه (مذکور در فوق) چنین نیست: آیا برای چیزی غیر تو، واقعیّت و ثبوتی هست که آن‌واقعیّت و ثبوت برای تو نباشد تا واقعیّت آن چیز، مظهر تو باشد؟ (تا این‌که از آن استفاده شود که واقعیّات و ثبوتات اشیاء همه شئون و اطوار واقعیّت خداست و او تنها موجود در دارِ تحقّق است که به ذات خود متکثّر به کثرات و متطوّر به اَطوار مختلف گشته است)؛ بلکه معنی و شرح دعا ممکن است چنین باشد: «چگونه استدلال بر تو شود به چیزی که در درک‌شدنش (معروفیّت، یافت‌شدن، ظاهر و روشن‌شدن) محتاج به توست؟ آیا برای چیزی غیر تو ظهور و روشنایی به ذات خود هست که برای تو نباشد تا این‌که آن‌چیز، با ظهور و روشنایی خود، مظهر و معرّف تو باشد؟!»

[این] یعنی واقعیّات مادّی مُظلِم الذّات و جاهل الذّات و میّت الذّات غیر سنخ نور علم و ظهور، همه به نور خدا، عالِم و مُدرِک و برای یک‌دیگر، مُدرَک و روشن می‌شوند.

پس دلالت اشیاء بر وجود خداوند به وسیله‌ی هدایت نور اوست ﴿هُوَ الَّذي يُريكُمْ آياتِهِ﴾؛ ﴿سَنُريهِمْ آياتِنا في الْآفاقِ و في أنْفُسِهِمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أنَّهُ الْحَقُّ. أوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ؟﴾ آری، او و نور مقدّس اوست که ارائه‌دهنده و مبیّن هر چیز و شاهد و دلیل بر هر شیء است؛ بدون این‌که به وجود خود، متطوّر به واقعیّات اشیاء باشد. «و هو الدّالُّ بالدَّليلِ عليْه و المؤدّي بالمعْرفة إليه.»

و بنابراین، آن‌چه مطلب دقیق از عبارات دعای عرفه و آیه‌ی گذشته‌ی نور و حدیث «هوَ نورُ كلِّ شيْء» و امثال این‌ها بتوان استفاده نمود فقط همین معنی است (که قبلاً هم در ذیل آیه‌ی نور، برای آن بیانی شد [و آن این]) که: انوار علم[1] و حیات و سایر کمالات نوریّه‌ی دارِ تحقّق همه اشِعّه‌ی نور علم ذاتی حقّ و اشراقات ذاتیّه‌ی اوست؛ نه ثبوت و کیان خسیس اشیاء مادّی. حتّی واقعیّت و اِنّیّت نفس (=روح) نیز واقعیّت نوری نیست. گرچه از واقعیّت اجسام لطیف، به درجات، اَلْطف (و به معنایی، مجرّد) است؛ ولی تجرّد او شبه و سنخ تجرّد نور علم و عقل نیست و شرح و شواهد این مطلب موکول به محلّ خود می‌باشد.

و این مطلب و نظریّه با توحید فطری ـ که اساس توحید و معارف مکتب قرآن و حدیث است ـ هیچ منافات ندارد؛ به خلاف توحید آقایان عرفاء و صوفیّه (چنان‌که در فصل سوم تذکّر داده شد).

ج ـ قول خداوند متعال: ﴿وَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عليمٌ﴾ را نمی‌توانیم بگوییم: مُفاد آن، دلیل بر مسأله‌ی کثرت در وحدت و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و بسیطُ الحقيقة كلّ اشیاء است که فلاسفه‌ی عرفا گفته‌اند؛ گرچه فیلسوف عارف از گفتن چنان جمله، چنین معنایی قصد کند؛ زیرا مُفاد جمله لغةً و عرفاً همان

---

۱. پس مراد از این علم، نه صورت حاصله از شیء در ذهن و نه حضور خود شیء نزد مدرِک است؛ بلکه حقیقت و نوری است که روشن و ظاهرکننده‌ی هر امر مخفی است و پس از حصول همه‌ی شرایط ادراک، ذات مدرِک به نورانیّت او، صورت ذهنیّه و یا نفس شیء را ادراک می‌نماید.

است که: «خداوند متعال به هر چیزی داناست» و این مفاد بر این‌که علم او به هر چیز به چه قسم و نحو است، هیچ بیان و دلالتی ندارد.

د ـ قول خداوند متعال: ﴿یا أَیُّهَا النّاسُ! أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللهِ و اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ﴾ را نمی‌توان گفت: مُفاد آن، دلیل بر مسأله‌ی وحدت در کثرت و فاعلیّت بالتجلّی عرفانی است؛ گرچه فیلسوف عارف از گفتن چنان جمله نیز چنین معنایی قصد کند؛ زیرا مفاد آیه فقط همین است که «ای مردم! شما همه به خداوند فقیر و محتاج‌اید و تنها خداوند، غنیّ و بی‌نیاز است.»

البتّه از آیه‌ی مبارکه این معنی را استفاده می‌کنیم که خلق در جمیع جهات و در اصل واقعیّت و ثبوتشان، محتاج به خداوند هستند؛ ولی خداوند این احتیاج را چگونه رفع می‌کند؟ آیا به واقعیّت خود، متطوّر به واقعیّات خلق می‌شود (هر لحظه به شکلی بت عیّار در آید) یا به نحو دیگر است؟ این آیه هیچ‌گونه دلالتی [بر این] ندارد و همه‌ی این قبیل تفسیرات و استشهاد به آیات، تفسیر به رأی است که از نظریّات و آراء مأخوذ از خارجِ قرآن و حدیث، بیان می‌شود و با توحید و معرفت فطری ـ که اساس معارف قرآن و حدیث است ـ نیز منافات دارد و هرگز آیات، دلیل و حجّت بر این معانی نمی‌شوند.

فصل پنجم، در بیان مهمترین ادلّه‌ی قائلین به وحدت موجود از قرآن و حدیث و جواب آن‌ها

علاوه بر آن‌چه در فصل گذشته اشاره نموده و جواب دادیم، قائلین به وحدت موجود به آیات و احادیث زیاد دیگری تمسّک می‌جویند که بعض آن احادیث حجّیّت سندی ندارد و بعض آیات و روایات از جهت دلالت، از مقصود آن‌ها به کلّی اجنبی است و بهترینِ آن‌ها متشابه و منتهیٰ‌دلالتش فقط احتمالی است که باید به محکمات ردّ گردد که آن‌محکمات همه بر اساس غیریّت خالق از مخلوق و تنّزه ذات مقدّس خالق حتّی از مشابهت و هم‌سنخی با مخلوق است؛ فضلاً از این‌که به وجود و واقعیّت خود، به اَطوار کائنات متطوّر شده باشد.

و تاکنون حتّی بر یک آیه‌ی قطعیُّ الدّلاله یا یک حدیث قطعیُّ السّند و الدّلاله که بتوانیم آن را بین خود و خداوند، حجّت قطعی بر توحید صوفیّه (وحدت موجود) قرار دهیم دست نیافته‌ایم و تَکراراً می‌گو[یـ]یم: در بهترین ادلّه‌ی آن‌ها، با چشم‌پوشی از ردّ به محکمات، فقط **احتمال** آن می‌رود که بر اساس وحدت موجود باشد؛ چنان‌که احتمال مقصود و معنای **دیگر** نیز دارد؛ با این فرق که احتمال اوّل بر خلاف **فطرت** سلیم است.

و چنان‌که در سابق اشاره نموده‌ایم، در اعتقادیّات، مدارک احتمالی حجّت و دلیل نیست و از آن‌ها نباید پیروی نمود. ﴿**و لاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**﴾؛ ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لايُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾. به‌علاوه، با نظر و ارجاع به محکمات و مسلّمات دین، آن‌احتمال نیز منتفی می‌شود.

و اگرچه با در نظر گرفتن و رعایت آن‌چه که از ابتدای مبحث قرآن و حدیث تا به این‌جا، نوشته و تذکّر داده‌ایم، اهل فضل را کافی است که خودشان ـ در تمام استدلالات و استشهاداتی که به آیات و احادیث بر توحید صوفیّه می‌شود ـ قضاوت نموده و منصفانه جواب گویند؛ ولی باز برای مزید توضیح و بیان، به ذکر مقداری آیات و احادیث مورد استشهاد و اشکال و جواب آن‌ها

می پردازیم- إن‌شاءالله تعالیٰ- و مطلب را به قضاوت اشخاص فاضل خالی‌الذّهن و کسانی که بتوانند ذهن خود را از جمیع موانعِ استظهار و استنباط صحیح، خالی و بی‌طرفانه حکم نمایند، واگذار می‌نماییم:

مِنْها آیات مبارکاتِ:

﴿ما یَکونُ مِنْ نَجْویٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُمْ و لا خَمْسَةٍ إلّا هُوَ سادِسُهُمْ و لا أدْنیٰ مِنْ ذٰلِكَ و لا أكْثَرَ إلّا هُوَ مَعَهُمْ، أیْنَما کانوا؛ ثُمَّ یُنَبِّئُهُمْ بِما عَمِلوا یَوْمَ الْقیامَةِ. إنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلیمٌ.﴾ سورة المجادلة، آیه‌ی ۷

﴿و هُوَ مَعَكُمْ أیْنَما کُنْتُمْ، وَ اللهُ بِما تَعْمَلونَ بَصیرٌ.﴾ سورة الحدید، آیه‌ی ۵

﴿و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإنْسانَ و نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ، و نَحْنُ أقْرَبُ إلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَریدِ.﴾ سوره‌ی ق، آیه‌ی ۱۵

واضح است که مُفاد این آیات (در جهت مقصود از بحث) همین قدر است که: خداوند متعال با همه هست؛ امّا این‌که خدایی که با همه هست، وجود و واقعیّت خود اشخاص به نحو صرافت و اطلاق باشد- چنان‌که عارف و صوفی می‌گوید- آیات مبارکات بر آن، دلالت و حجّیّت ندارد؛ بلکه این نظریّه‌ای است مأخوذ از خارج قرآن که معتقد به آن، آیات فوق را بر آن تطبیق می‌دهد که نه با اساس توحید و معرفت **فطری** قرآن موافق است و نه با **سیاق** آیات (که در مقام تحذیر مردم از مخالفت احکام و دستورات شرع است) سازگار می‌باشد.

و منها آیه‌ی مبارکه‌ی :

﴿و هُوَ الَّذي فِي السَّماءِ إلٰهٌ و فِي الْأرْضِ إلٰهٌ، و هُوَ الْحَكیمُ الْعَلیمُ.﴾ الزّخرف، آیه‌ی ۸۴

معنی و مفاد آیه‌ی مبارکه یا این است: **هو الَّذي تَحِقُّ له العبادةُ في السَّماء و تَحِقُّ لَه العبادة في الأرض** - چنان‌که در تفسیر مجمع‌البیان است- یا منتها این است

که: او الاهی است که هم در آسمان و هم در زمین است. و بنابر ثانی، باز هم نظیر آیات قبل و احادیث آینده می‌شود که حاصل تمام آن‌ها این [است] که: خداوند متعال در همه‌جا و با همه، هست.

علیٰ أيّ حال، آیه‌ی فوق چگونه دلیل شود بر این‌که مراد این است (و یا بر این اساس است) که خداوند به وجود و واقعیّت خود، متطوّر بـه واقـعیّت و وجود آسمان و زمین می‌باشد و لا موْجودَ إلّا الله؟!

مگر فرض واقعیّتی برای آسمان و زمین مغایر و غیر هم‌سنخ با نور مجرّد خدا جا را بر خداوند متعال تنگ می‌کند و مزاحم وجود خدا می‌شود کـه- چـون گفته شد: خدا در آسمان و زمین است- باید بگوییم: پس آسمان و زمین واقعیّتی غیر واقعیّت خدا نمی‌باشد؟!!

به موادّ و مطالب عقلی فصل دوم رجوع شود تا از فرض تـغایر واقـعیّتِ خالق و مخلوق با نامتناهی بودن نور ذات مقدّس خالق و بودن او در همه‌جا و با همه چیز و نفوذ او در همه‌ی اشیاء، هیچ‌گونه اشکالی از قبیل مزاحمت و حلول و امتزاج و محدودیّت نور مقدّس حقّ متعال در ذهن وارد نگردد.

و مِنْها احادیثی است که مفاد آن‌ها همان آیات گذشته است:

عن موسی‌بنِ‌جعفر عليه‌السلام: «إنَّ اللهَ تبارك‌وتعالیٰ كانَ لَمْ يَزَلْ بِـلا زمانٍ و لا مكانٍ و هو الآنَ كما كان، لايَخْلو منه مكانٌ و لايُشْتَغَلُ به مكانٌ[1]. و [...] ﴿ما يكون مِنْ نَجوىٰ ثَلاثةٍ إلّا هُوَ رابِعُهم و لا خَمسةٍ إلّا هوَ سادسُهم و لا أدْنیٰ مِن ذٰلِك و لا أكثرُ إلّا هو مَعهم أيْنَما كانوا.﴾ ليسَ بيْنَه و بيْنَ خلقِه حجابٌ غيرَ خلقه، احتجَب بغير حجابٍ محجوب، و استَتَر بغَيْر سِتْرٍ مستورٍ، لا إلٰهَ إلّا هُو الْكَبيرُ المتعال.»

---

۱. یعنی در عین حالی‌که هیچ‌مکانی خالی از او نیست، هیچ‌مکانی نیز مشغول بـه او نـیست؛ به نحوی که نتواند مکان به مقدار وسعت خود اجسام را در خود بپذیرد.

عن الخصائص للسيّد الرَّضيِّ، قال الأُسقفُ النَّصرانيُّ لعمرَ: أخْبِرْني يا عمرُ، أيْنَ اللهُ تعالیٰ؟ قالَ: فغضِب عمرُ، فقال أميرُالمؤْمنين عليه‌السلام: «أنَا أُجيبُك و سَل عمّا شئْت.

كنّا عند رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ذاتَ يوْم إذ أتاهُ مَلَكٌ، فَسلَّم، فَقال له رسولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: مِن أيْن أُرْسِلْت؟ قال: مِن سَبْعِ سَماواتٍ مِن عندِ ربِّي؛ ثُمَّ أتاه مَلكٌ آخَر، فسلّم، فقال له رسولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: من أيْن أُرْسِلتَ؟ قال: مِن سَبعِ أرضينَ مِن عِندِ رَبِّي؛ ثُمَّ أتاهُ ملَكٌ آخَر، فَقال له رسول الله: مِن أيْن أُرْسِلتَ؟ قال: مِنْ مَشرِقِ الشَّمس مِن عِند ربِّي؛ ثُمَّ أتاه مَلَكٌ آخر، فسلّم، فقال له رسولُ الله: مِن أيْن أُرْسِلت؟ قال: من مَغرب الشَّمْس من عند ربِّي. فاللهُ هاهُنا و هاهُنا، في السَّماء إلٰهٌ و في الْأرض إلٰهٌ و هو الحكيمُ العليم.»

و في حديث جاثليق، سأل أميرَالمؤْمنين عليه‌السلام: أخبِرْني عن الله عزّوجلّ أين هو؟ فقال أميرالمؤْمنين عليه‌السلام: «هُوَ هاهُنا و هاهُنا و فوْق و تحت و محيطٌ بِنا و مَعَنا و هُوَ قَوْلُه: ﴿ما يَكونُ مِنْ نَجْویٰ ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رابِعُهُمْ...﴾ آلاية.»

و في الأسفار: قد روي أنّه قال موسى عليه‌السلام: «أقريبٌ أنت فأُناجيَك؟ أم بعيدٌ أنت فأُناديَك؟ فإنّي أُحِسُّ حُسْنَ صوْتك و لا أراكَ، فأينَ أنت؟» فقال الله: «أنا خلْفَك و أمامَك و عن يمينِك و شِمالك؛ أنَا جَليسٌ عندَ مَن يذكُرني و أنا معه إذ دعاني.»

و عن النَّبيِّ صلی‌الله‌علیه‌وآله: «أنَّهُ فوْقَ كُلِّ شيْء و تحتَ كُلِّ شيءٍ، قد مَلأَكلَّ شَيء عظَمَتُه. فلم يَخْلُ مِنه أرْضٌ و لا سَماءٌ و لا بَرٌّ و لا بحْرٌ و لا هَواء.»

و عنه صلی الله علیه و آله: «يُطلَبُ بِكُلِّ مكانٍ، و لَمْ يخْلُ عنه مكانٌ طرْفةَ عيْنٍ؛ حاضرٌ غير محدودٍ و غائبٌ غيرُ مفقود.»[1]

و عنه صلی الله علیه و آله: «لَوْ دلَّيْتُم بحبلٍ علَى الأرْض السُّفْلىٰ لهَبَطَ عَلَى الله.»

و عن عليٍّ علیه السلام: «فارَقَ الأشياءَ لا علَى اخْتلاف الأماكن؛ و تمكَّن منها لا علَى المُمازَجة.»[2]

و عنه علیه السلام: «داخلٌ في الأشياء لا كَشيْءٍ في شَيْء داخـلٍ؛ و خارجٌ منها لا كَشيء من شيْء خارجٍ.»[3]

و عنه علیه السلام: «هو في الأشياء كلِّها، غيرُ متَمازِجٍ بها و لا بـائنٌ منها.»[4]

و عنه علیه السلام: «معَ كـلِّ شيء لا بمـقارَنَة، و غـيرُ كـلِّ شيء لا بمزايلة.»

و في خطبة: «ليس في الأشياء بِوالجٍ و لا عنها بِخارج.»

و في الدُّعاء عن موسىبن‌جعفر علیه السلام: «ملَأ كلَّ شيء نورُك.»

---

۱. «در هرجا، طلب می‌شود و هیچ‌جا، حتّی به‌اندازه‌ی چشم به‌هم‌زدن، از وی تهی نمی‌شود. حاضری است (درهرجا)؛ بدون این‌که محدود (و محاط در آن‌جا) باشد و غایبی است؛ بدون این‌که مفقود باشد.»

۲. «از اشیاء، مفارقت و جدایی گرفته است؛ نه به‌طور اختلاف مکانی و از اشیاء متمکّن شده (یعنی بر آن‌ها تسلّط یافته)؛ نه به‌طور آمیختن.»

۳. «داخل در اشیاء است؛ نه مانند داخل‌بودن شیء (مادّی محسوس) در شیء (مادّی دیگر) و خارج از اشیاء است؛ نه مانند خارج بودن شیء (مادّی محسوس) از شیء (مادّی دیگر).»

۴. «او در همه‌ی اشیاء است؛ در حالی که نه با اشیاء آمیخته است (زیرا نور مجرّد خالق، هم‌سنخ اشیاء غیر مجرّد نیست تا امکان تمازج داشته باشد) و نه از اشیاء جدا [یی] و فاصله‌ی مکانی دارد.»

مفاد این‌قبیل عبارات و کلمات وارده ایضاً جز این نیست که نور خداوند متعال در ذات و حقیقت خود، نامحدود و در همه‌جا و با همه‌چیز و نافذ و داخل در همه‌ی اشیاء است؛ [چنان] که باطن و ظاهر و داخل و خارج آن‌ها را فرا گرفته و محیط بر همه‌ی آن‌هاست و داخل و نافذ بودن این نور مقدّس در هر شیء نه چون دخول و حلول شیء محسوسِ محدود در شیء مجانس است و نه ممتزج و آمیخته با موادّ و ذرّات اشیاء است و نه خارج‌بودن او از اشیاء نیز مانند خارج‌بودن شیء محسوس محدود، از شیء مجانس خود می‌باشد.

این‌بیانات و احکام ـ اگر با نظریّه‌ی وحدت موجود (و این‌که برای اشخاص و امکنه و آسمان و زمین و جمیع ماسوی الله، واقعیّت و وجودی غیر وجود حق نیست، جز به اعتبار) قابل تطبیق است ـ با تعدّد حقیقت و تغایر واقعی بین خالق و مخلوق و عدم سنخیّت مخلوق با خالق نیز کمال انطباق و سازش را دارد.[1]

و مِنْها آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿أَوَلَمْ یَرَ الَّذینَ کَفَروا أَنَّ السَّماواتِ و الْأَرْضَ کانَتا رَتْـقًا؟ فَفَتَقْناهُما و جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شَيءٍ حَيٍّ؛ أَفَلا یُؤْمِنونَ؟﴾ الأنبیاء، آیه‌ی ۳۱

ترجمه‌ی آیه‌ی مبارکه:

﴿آیا کافران ندیدند (ندانستند) که آسمان‌ها و زمین بسته و بی‌شکاف بود؟! ما آن‌ها را بشکافتیم و هر چیز زنده را از آب قرار دادیم. پس چرا به خدا ایمان نمی‌آورند؟!﴾

در تفسیر برهان، روایات عدیده‌ای بدین‌معنی [آمده] است که مراد از رَتقِ آسمان، این [است] که در بدو خلقت، از آسمان باران نمی‌بارید و از رتقِ زمین، این‌که از گیاه نمی‌رویید و مراد از فَتق آسمان شکافتن و ریختن باران و از

---

۱. از تذکّرات سابق و مخصوصاً امور فصل دوم غفلت نشود.

فتقِ زمین شکافتن و روییدن گیاه است و اگر از این روایات هم صرف نظر کنیم، آن‌چه که مدلول آیه است همین بود که در ترجمه ذکر شد و منتها [سخن این است که] گفته شود که: مراد آن است که آسمان‌ها و زمین پیوسته و متّصل به یک‌دیگر بودند [و] پس [از آن] از یک‌دیگر جدا و شکافته شدند؛ امّا این‌که عارف گوید: وجود آسمان‌ها و زمین به وجود بسیط اجمالی خداوند بودند (مقام رَتق و کثرت در وحدت) و به تعیّن آن‌ها، وجود خداوند در مقام تفصیل آمد (مقام فَتق و وحدت در کثرت) فلا موجودَ إلّا الله، آیه‌ی مبارکه از این‌معنی و مقصود، به‌کلّی اجنبی است و هیچ‌گونه دلالتی بر آن ندارد؛ چنان‌که گفتن این‌که مراد از «**الماء**» در آیه‌ی مبارکه **وجود** است!

واضح است که همه‌ی این‌قبیل تفاسیر، از مصادیق تفسیر به رأی است؛ با این‌که ما معترف‌ایم البتّه هر موجود زنده، به وجود و از وجود حق تعالیٰ زنده است؛ ولی می‌گوییم: چنین‌مطلبی مدلول این‌کلام نیست.

و مِنْها آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِندَنا خَزائِنُه؛ و ما نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعْلومٍ.﴾

می‌گوییم: اگر حقّ متعال فرموده بود: و إنْ مِنْ شَيءٍ إلّا **فینا** خزائنُه و ما نُنزِّله إلّا بقدَرٍ مَعْلومٍ، جای این بود که بگویند: جمله‌ی اوّل شاهد است به مقام کثرت در وحدت و جمله‌ی ثانی به مقام وحدت در کثرت (پس آیه‌ی مبارکه دلیل است بر وحدت وجود و موجود، در عین کثرت وجود و موجود که توحید عرفاء و بزرگان صوفیّه است) ؛ ولی حقّ متعال فرموده است: **﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ... الآية﴾** و بدیهی است که با فرض مغایرت حقیقت خالق با مخلوق (کَما هو الحقُّ) هم- چون خالق متعال بُعد و فاصله‌ی مکانی با مخلوق ندارد- هر کجا خزائن مخلوقاتش باشد، صادق است که عندالله است. بنابراین، آیه‌ی مبارکه شاهد و دلیل بر مدّعای قوم نمی‌باشد.

و مِنْها آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿إِنَّ الَّذينَ يُبايِعونَكَ إِنَّما يُبايِعونَ اللهَ، يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْديهِمْ. فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلىٰ نَفْسِهِ و مَنْ أَوْفىٰ بِما عاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتيهِ أَجْرًا عَظيمًا.﴾

در این‌آیه‌ی شریفه، خداوند بیعت با رسول را ـ که خلیفه و نماینده‌ی اوست ـ به منزله‌ی بیعت با خود قرار داده است. پس دست خلیفه و نماینده‌ی خود را ـ که هنگام بیعت، بالای دست‌هاست ـ به دست خود (و يدُ الله) تعبیر فرموده است.

و چنین‌تعبیر ـ برای این‌که شخص، دیگری را به منزله‌ی خویش معرّفی کند و امر و شأن او را محکم سازد ـ در عرف، بسیار شایع و نیکوست و هر شخص خالی‌الذّهن به حسَب فهم مُحاوری، جز این‌مقصود را از عبارت نمی‌فهمد. پس آیه‌ی مبارکه بر جامعیّت وجود حقّ متعال برای تنزیه و تشبیهی که مقتضای توحید صوفیّه و قول به وحدت موجود است، دلیل نمی‌باشد.

عرفاء با وجود مدارک زاید از حدّ احصاء در قرآن و حدیث در تنزیه و منع از تشبیه ذات مقدّس حق متعال[1]، به مدارک نادری که موهم تشبیه (آن‌هم از نظر خودشان) می‌باشد، برای تثبیت قول خود ـ که: در عین تنزیهِ ذات حقّ متعال باید تشبیه نیز نمود ـ استناد می‌کنند و می‌گویند:

فإنْ قلتَ بالتّشبیه کنْت محدِّدا   و إنْ قُلْت بالتَّنزیه کنْت مقیِّدا
و إنْ قُلت بالأمْرین کنت مسدَّدا   و کنت إماماً في المعارف سیّدا

ـ *(یعنی) اگر گفتی: (مثلاً، فقط) جسم است، (ذات او را) تحدید نموده‌ای؛ چنان‌که اگر گفتی:*

---

۱. عن أبي‌الحسن عليه السلام: «إنَّ لِلنّاسِ في التَّوحید ثلاثةَ مذاهبَ: إثباتٌ بتشبیه و مذهبُ النَّفي و مذهبُ إثباتٍ بلاتشبیه. فمذهب الإثبات بتشبیهٍ لایَجوز و مذهبُ النَّفي لایجوز؛ و الطَّریقُ في المذهب الثّالث، إثباتٌ بلاتشبیه.»

اصلا جسم نیست، (باز او را) مقیّد و محدود نموده‌ای؛ ولی اگر گفتی: ذات او نه تنها وجود جسم است، بلکه وجود همه چیز است، صحیح گفتی و مسدّدی و در معارف، امام و سیّدی.

و منها عن النّبیّ ﷺ:

«أصدقُ کلمةٍ قالَها الشّاعرُ قوْلُ لَبیدٍ: ألا کلُّ شَیْءٍ ما خلا اللهَ باطل.»

می‌گوییم: تمامی کلام لَبید چنین نقل است:

ألا کلُّ شیء ما خلا اللهَ باطلُ — و کلُّ نعیم لا مَحالةَ زائلُ
سوَی جنَّةِ الفردوْس؛ إنَّ نعیمَها — یدومُ و إنّ الموت ـ لا بُدَّ ـ نازلُ
و کلُّ أُناس سوفَ تدخُل بیْنَهم — دُوَیْهیَّةٌ تصفرُّ منها الأناملُ

هر کس که عارف‌مسلک یا عاشق این نباشد که از هر چیز (ولو سست‌تر از تار عنکبوت) برای مسلک و مشرب خود دلیل بتراشد ـ ولی به اسلوب کلام آشنا باشد و در این اشعار نظر کند، بالبداهه تصدیق خواهد نمود که لَبید در این اشعار، به زوال و عدم ثَباتی دنیا ناظر بوده و مُفاد اشعار این است:

ـ ماسوی الله (از اشیاء و نعمت‌های دنیا) حتماً در معرض بطلان و زوال‌پذیر است و نعمت‌های بهشت است که دائمی و جاویدان است و نزول مرگ در دنیا حتمی است و داهیه‌ی مرگ ـ که از آن، انگشتان زرد شود ـ بر هر کس وارد خواهد شد.

و هرگز شاعر مزبور در صدد این نبوده است که بگوید: اساساً در دار تحقّق، به غیر وجود خداوند متعال، واقعیّتی نبوده و نیست و همه‌چیز (جز وجود خدا) ازلاً و ابداً، معدوم صِرف و باطل است (چنان‌که عارف می‌گوید)!

و واضح است که کلام نبی ﷺ و تصدیق او، به آن‌چه لبید شاعر از عبارت خود اراده نموده ناظر است. پس این‌حدیث رأساً از مطلب توحید، اجنبی و استدلال به آن بر توحید صوفیّه ساقط است.

❀ ❀ ❀

چون- با این‌که نظر به اختصار داشته‌ایم- کتاب به طول انجامیده است، به همین‌جا، مبحث قرآن و حدیث را خاتمه می‌دهیم و حتّی مقداری از آیات و شرح آن‌ها را- که پیش‌نویس آن تهیّه شده بود- در همین مورد حذف نمودیم.

و خلاصه‌ی مطلب این‌که: عرفا و صوفیّه‌ی مسلمین مدّعی‌اند که توحید آنان بر مدلول آیات و احادیث منطبق است.

و می‌توان گفت: اصیل در این ادّعا و پیشرو در اقدام به تفسیر و تأویل آیات و احادیث بر طبق مقصود و مرام، **عرفاء عامّه** بوده‌اند؛ چنان‌که در اصل مسأله‌ی تصوّف و عرفان، عامّه پیش‌قدم و سران و پیشوایان بزرگ و مسلّم تصوّف از اهل تسنّن بوده‌اند.

صدرالمتألّهین در مجلد اوّل اسفار (فصل في التّنصيص على عدميَّة الممكنات بحسب أعيان مهيّاتها) پس از نقل تفسیر شیخ محمّد غزالی درباره‌ی آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿... **كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾ و منتهی شدن به این‌نتیجه و عبارت که: فإذَن لا مَوْجودَ إلّا اللهُ، فإذَن كلُّ شَيءٍ هالكٌ إلّا وجهَه أزلاً و أبداً، می‌گوید:

و كتبُ العرفاءِ كالشَّيْخين العربيّ و تلميذِه صدرالدّين القونَويِّ مشحونةٌ بتحقيق عدميَّةِ الممكناتِ و بِناءِ معتَقَداتِهم و مذاهبِهِم عَلَى المشاهَدة و العِيان و قالوا: نحنُ إذا قابلْنا و طبَّقْنا عقايدَنا علىٰ ميزانِ القرآن و الحديث وجَدْنا منطبقةً علىٰ ظواهرِ مَدلولاتِهِا مِن غيرِ تأْويل، فعلمْنا أنَّها الحقُّ بِلا شُبْهة و ريْب.

مؤلّف می‌گوید: الحق، ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقّت مراجعه نمودیم، مسأله‌ی وحدت وجود و موجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و حدیث منطبق نیافتیم؛ بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم- که نمونه‌های آن گذشت- بر مدلول بعض آیات و احادیث متشابه و غیرمتشابه، تفسیر به رأی و معنای تحمیلی تشخیص داده‌ایم

و واضح است که آیات و احادیث با چنین تفسیر و معنی، هیچ‌گونه حجّیّتی بر مقصود ندارد.

و برای تأیید می‌گوییم: حتّی از غیر فقهاء درباره‌ی تفاسیر عرفاء و صوفیّه بر قرآن و حدیث، بسیاری از دانشمندان مطلب را چنین دریافته و قضاوت کرده‌اند؛ مِن‌جمله[1] نویسندگانی که در مواضع دیگر این کتاب، عباراتی از آنان به تفصیل ذکر شد و در این‌جا هم، مجدّداً بعض کلمات آنان به اختصار آورده می‌شود.

ابوالعَلا عفیفی استاد فلسفه در جامعه‌ی فاروق و دکتر در فلسفه از جامعه‌ی کمبریج در (صفحه‌ی ۴۲) تعلیقات بر فصوص‌الحکم، راجع به تفسیر محیی‌الدّین بر آیات و احادیث و تطبیق و توجیه آن‌ها با مذهب وحدت وجود می‌گوید:

> هٰکذا اقتضی مذهبُ وحدةِ الوجود أن یغیِّر ابنُ‌عربیٍّ مفاهیمَ الاصطلاحاتِ الدّینیّة و یستبدِلَ بها مفاهیمَ أُخْریٰ فلسفیّةً صوفیّةً تتَّفِقُ و روحَ مذهبِه.

و نام‌برده در همان کتاب، از قول دانشمند معروف نیکولسون، مستشرق انگلیسی نیز چنین نقل می‌کند:

> یقول العلّامة نیکولسون في وصف أُسلوب ابن‌عربيٍّ في الفصوص: إنَّهُ یأْخذ نصًّا مِن القرآن أو الحدیث یؤوّله بالطَّریقة الّتي نعرفها في کتابات فیلون الیهوديِّ و أُریجِن الإسکندريِّ، یستند کلُّ فصّ من الفصوص السّبعة و العشرین إلیٰ طائفةٍ من الآیات القرآنیّة و الأحادیث النبویّة المتَّصلة بالکلمة الخاصّة، النَّبيِّ الَّذي تُنسب حکمةُ الفصّ إلیه. یعمد ابنُ‌عربيٍّ في کلِّ ذٰلك تخریجَ المعاني الّتي

۱. [در متن: که مِن‌جمله.]

یریدُها منَ الآیات و الأحادیث بطریقةٍ خاصّة في التّأویل، فإن کان في ظاهر الآیة ما یؤیّد مذهبَه ـ مهما کانت دلالتُها علَی التّشبیه و التّجسیم ـ أخذ بها و إلّا صرَفها إلیٰ غیر معناها الظّاهر... (تا این‌که می‌گوید:) و لاتخلو طریقةُ تأویلِه للآیات من تعسُّفٍ و شَطَطٍ أحیانًا... (تا این‌که پس از ذکر تفسیر آیاتی از محیی‌الدّین، برای نمونه، می‌گوید:) و عمادُه في کلِّ ذٰلك أنَّه یتکلّم بلسان الباطن الَّذي هو في الحقیقة لسانُ مذهبه و یترك الظّاهرَ الَّذي یعبِّرُ عن عقیدة العوامِّ.

دکتر غنی ـ با این‌که خود مردی عارف‌منش بوده است ـ از جنبه‌ی آزادی فکر و تحقیق در قضایا (در جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام، پس از ذکر مطالبی از تصوّف) می‌گوید:

تصوّف می‌خواهد که انسان در ذات الاهی، محو و فانی شود و با این فناء، خدا شود. پیداشدن این‌گونه افکار در تصوّف ـ که بعضی از آن‌ها صریحاً ***مخالف*** *با عقیده‌ی توحید اسلامی است ـ صوفیّه را مورد تکفیر و مزاحمه‌ی فقهاء و متشرّعین قرار داد و زندگی را بر آن‌ها دشوار کرد. صوفیّه ـ که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند ـ از یک طرف، دست به تأویل و تفسیر عارفانه‌ی قرآن زده، تصوّف را با اسلام توفیق دادند ... و از طرف دیگر، متوسّل به رمز و سرّ شده، خود را در بیان حقایقِ عرفانی به تعبیرات مخصوص مقیّد ساختند؛ به این معنی که در پرده حرف می‌زدند.*

و در موضع دیگر همان کتاب می‌نویسد:

در نتیجه‌ی تأثیر عمیق فلسفه‌ی نوافلاطونی و یک‌سلسله مؤثّرات خارجی دیگر ... ، تصوّف به شکلی در آمد که مورد تکفیر واقع شده و جماعتی از بزرگان صوفیّه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیش‌آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذووجوه و مرموز ادا کنند

[و] ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به‌وسیله‌ی تفسیر و تأویل، با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده‌ی این مهم به‌خوبی برآمدند و پایه‌ی تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلون تأویل‌کننده‌ی تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد، تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده، گفتند: **ما ز قرآن مغز را برداشتیم.**

باری، همین کتاب مختصر برای این‌که اهل بصیرت بر حدود مشکلات ما واقف شوند، کافی است؛ إن‌شاءالله تعالی.

❀ ❀ ❀

و در پایان کتاب، می‌گوییم: نتیجه‌ی بحث و تحرّی ما در طول این‌کتاب این شد:

از مطالعه‌ی تاریخ پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام و نظر در بعض اقوال و اعمال صوفیانه و تأمّل در مکاشفات اهل مکاشفه و رسیدگی به مبحث برهان و ادلّه‌ی عقلی و فلسفی و مطالعه‌ی قرآن و حدیث، پی بردیم به این‌که **این‌امور نه تنها حقّانیّت توحید تصوّف و عرفان (یعنی وحدت وجود و موجود) را برای ما ثابت نمی‌کند، بلکه مجموع این‌مطالعات، حقّانیّت توحید مخالف آن (یعنی توحید فطری) را ـ که بر اساس غیریّت و مبایَنت و عدم مجانَست واقعیّت خالق و مخلوق است ـ بر ما بیش‌تر روشن و تثبیت می‌گرداند.**

و الحَمدُ لِلهِ رَبِّ الْعالَمینَ